

جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الانسانية والإجتماعية
قسم العلوم الإجتماعية

مذكرة ماستر

ميدان العلوم الإجتماعية
شعبة الفلسفة
تخصص فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالبة:

ضيف شهرزاد

يوم:02/07/2019

محددات العقل السياسي العربي عند محمد عابد الجابري

دراسة تحليلية نقدية

لجنة المناقشة:

جمال الدين بن سليمان	أ. د.	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيسا
حمدي لكحل	أ. د.	جامعة محمد خيضر بسكرة	مشرفا ومقررا
محمد بن جلطي	أ. د.	جامعة محمد خيضربسكرة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:2018 - 2019

إهداء

أُهدي هذا العمل إلى جدتي قرة عيني

كذلك إلى جدتي وجدي اللذان لم يتسنى لهما أن يكونا معي

إلى من كلله الله الهيبة والوقار...إلى الذي أحمل اسمه بكل افتخار...أرجوا من الله أن يمد في عمرك لترى ثمار قد حان قطفُها بعد طول انتظار وستبقى كلماتك نجوم أهتدي بها اليوم والغد وإلى الأبد...أبي العزيز

إلى قنديل، وسر نجاحي: أمي أطال الله في عمرها

واحفظها ورعاها التي هي صديقتي

إلى أخواتي حبيباتي أعز ما أملك في حياتي

خديجة وسلمى وآسيا بثينة

إلى كل أحبتي

كما أتمنى أن تكون هذه المذكرة همزة وصل بيني وبين الدراسة ومفتاح للحياة العلمية والشخصية، وبفضلها كونت سيدة نفسي ومجتمعي.

شكر وتقدير

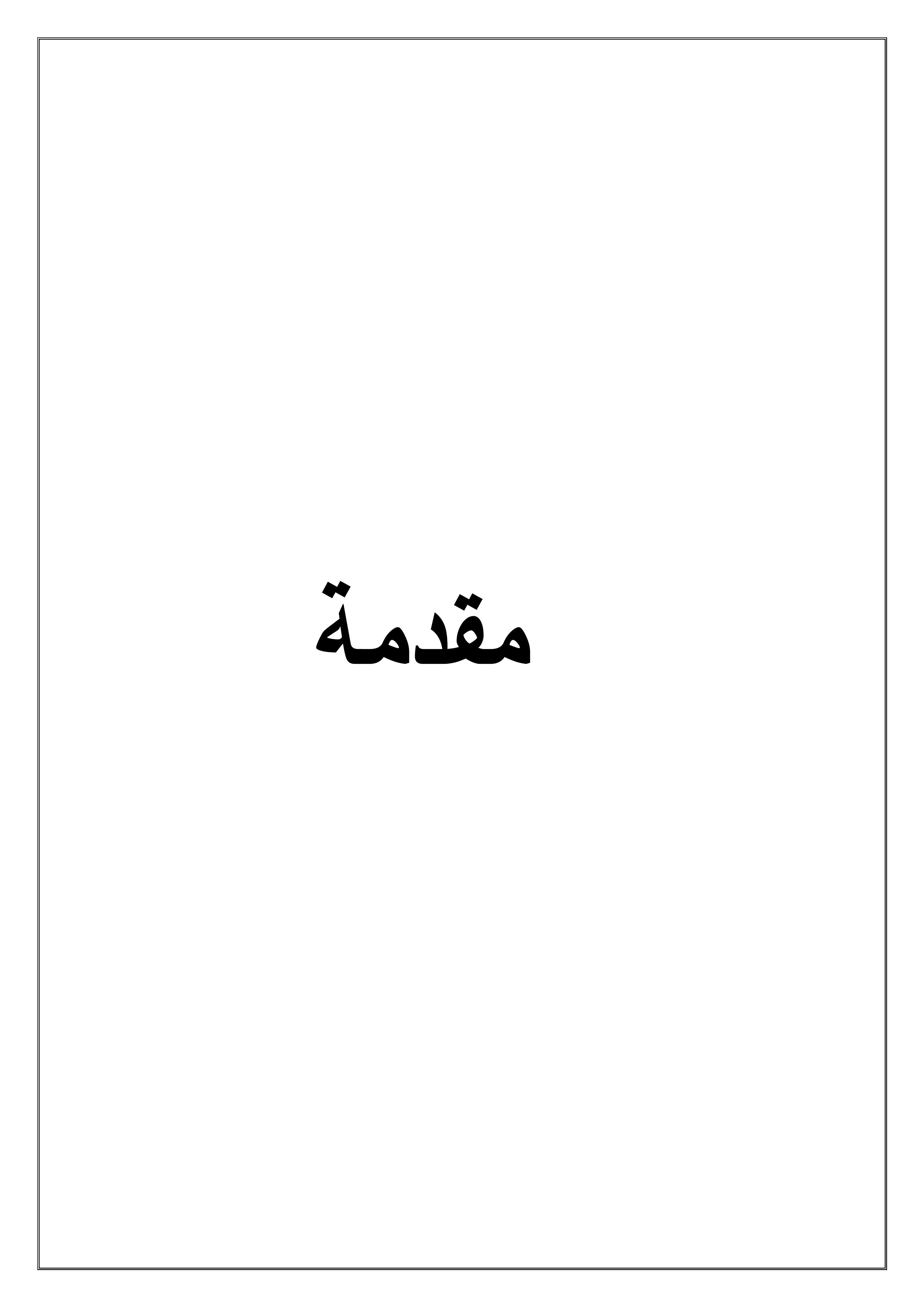
قبل كل شيء أشكر الله الذي أعانني وأعطاني القوة لإتمام هذا العمل البسيط

ثم إلى جدتي التي وَقَفتْ معي وَقْفتَ رجل لمساندتي وتشجيعي

أيضاً أتقدم بجزيل الشكر والعرفان لأستاذي المحترم: حمدي لكحل

الذي جعلني انهض من عصر الخمول والفشل.

كذلك لا أنسى أساتذتي الكرام الذين درسوني على طيلت المسار الدراسي:



مقدمة

مما يدعو للاهتمام بهذا المفكر وذلك لرصد لحظات أساسية من حياته، وكذلك رصد مسلسل مشروعه. وإذا كان الأستاذ محمد عابد الجابري قد اهتم بالتراث العربي الإسلامي، فأننا بدورنا يجب ان نهتم بالمفكرين العرب، ولم يكن اهتمامنا بالجابري محض صدفة، وانما اعجابا به وبناء على مكانته داخل الساحة الفكرية والثقافية، وجدية المشروع الذي قدمه واهمية المواضيع التي تناولها، ولا يختلف اثنان في أن الواقع السياسي العربي الراهن قد تردى إلى إدراكات خطيرة أصبحت تعيق نهوض الأمة وتقدمها على كل المستويات ، الأمر الذي يجعل مهمة تحرير إرادة مجتمعاتنا العربية الإسلامية من مخالب الاستبداد السياسي الغاشم هي أولوية الأولويات في المشروع الإصلاحي الشامل لمجتمعاتنا المعاصرة .

والفكر السياسي العربي الجابري يستعير عدداً من المفاهيم الأساسية التي تحكمه وتحركه وكذلك يعتمد عليها في تحليله للمفاهيم السائدة. وهي عبارة عن ثلاثة دوافع لا شعورية تمثل ما اصطلح على تسميته في الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر "اللاشعور السياسي" وهذه الدوافع الثلاثة هي: (القبيلة والعقيدة والغنيمة) والتي يعتبرها الجابري المفاتيح التي تساعدنا على قراءة التاريخ السياسي العربي الإسلامي قراءة موضوعية ورغبة منه في تحقيق حداثة سياسية.

وبالتالي يجب فهم رواسب الإستبداد السياسي في عالمنا القديم والمعاصر ومعرفة جملة المحددات التي شكلت عقلنا السياسي والكيفيات التي تحقق هذا العقل عبر مسيرته التكوينية منذ بداية الدعوة المحمدية الى يومنا هذا.

كما نرى أن المفاهيم الضرورية للعقل السياسي للثقافة العربية الإسلامية ماضيا وحاضرا (كمفهوم اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي) وهي مفاهيم إجرائية ضرورية لملامسة الجانب النفسي الاجتماعي، تنقسم الظاهرة السياسية إلى بنيتين واضحتين، بنية

تحتية تشكل الصناعة، والفوقية قوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها. وفي الأخير نطرح الإشكال التالي كيف تيم تحقيق وتحديث محددات العقل السياسي العربي الإسلامي؟

أسئلة الدراسة:

فيما تجلت هذه المحددات السياسية العربية؟

وكيف يتم تحديثها وتجديد العقل السياسي العربي؟

وما هي البدائل التي جاءت مكان المرتكزات الأولى؟

وما هو الحل الذي نطرحه للتخلص من داء الاستبداد في واقعنا المعاصر؟

المنهج الدراسة:

أما فيما يتعلق بالمنهج الذي اعتمدت عليه في معالجة موضوع البحث، فإني اعتمدت المنهج التحليلي النقدي لمختلف الأفكار المعالجة، نظرا لتوافقه مع طبيعة الموضوع. وأي ضمنياً استعنت بالمنهج التحليلي النقدي كون ضرورة الدراسة تستدعي تحليل الأفكار ونقدها، فاستخدمت هذا المنهج للأفكار ذات الطرح الابستيمولوجي وذات البعد السياسي، وأخرى أدرجت ضمن هذه الدراسة لشرح فلسفة محمد عابد الجابري.

وفي محاولة للإجابة على الإشكالية المطروحة في البحث، ارتأينا معالجة الموضوع من خلال ما تناولناه في خطة البحث التي قسمناها إلى ثلاث فصول على نحو الآتي:

مقدمة: توضيح المعالم الأساسية لموضوع البحث. وبعدها أخذنا نفصل في الموضوع كما ينبغي إلى ثلاث فصول وكل فصل مقسم إلى مبحثين وكل مبحث يتمفصل إلى ثلاث مطالب.

ففي الفصل الأول خصصناه فكر وشخصية محمد عابد الجابري. ففي المبحث الأول تطرقنا لمنطلقات التي ابتدأ منها ومصادره أخذنا ثلاث نماذج. وفي المبحث الثاني تطرقنا إلى الجانب الشخصي مقتطفات لحياته ومؤلفاته ومفهومه للعقل.

أما ما يخص الفصل الثاني خصصناه لمرتكزات العقل السياسي العربي عند محمد عابد الجابري وتطرقنا في المبحث الأول إلى محددات العقل السياسي بنسبة لتراث العربي، الذي يتضمن ثلاث أسس تراثية تتمثل في (القبيلة، الغنيمة، العقيدة). أما في المبحث الثاني أخذنا في كيفية تطور هذا المرتكزات الثلاث وتحديثها التي تتمثل في (مجتمع مدني، ضريبة، مجرد رؤى.

أما الفصل الأخير جعلناه لتوظيف المشروع الجابري في معالجة لمشكلات العربية. وتطرقنا في المبحث الأول إلى الواقع السياسي الذي يتضمن تعريف الديمقراطية وتطبيقها على الواقع العربي. أما في المبحث الثاني خصصناه الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يتضمن الدولة والتعامل مع التراث والفلسفة.

وخلصنا في نهاية موضوع البحث إلى خاتمة لخصنا من خلالها أهم النتائج التي قادنا البحث إليها.

<u>دوافع اختيار الموضوع:</u>

<u>أ-العوامل الذاتية:</u>

1-رغبتي في البحث في مشكلة من المشكلات المعاصرة لواقعنا والتي يواجهها فكرنا العربي والإسلامي المعاصر.

2-إيضاح مدى وضوح محددات العقل السياسي وكيفية تطبيقها في المجتمع العربي.

3-محاولة التعرف على أحد أهم المفكرين العرب والمعاصرين "محمد عابد الجابري"، وذلك بناء على مكانته داخل الساحة الفكرية والثقافية، والصدى الذي تركته مختلف كتاباته والقصايا التي راعت اهتمام الباحثين.

<u>ب-العوامل الموضوعية:</u>

1-التعرف على القراءة النقدية والبنائية التي توصل بها الجابري إلى قراءة موضوعية وعقلانية في إعادة دراسة التاريخ الثقافي.

2–كيفية تعامل الجابري مع المفاهيم الغربية والأخذ بها في التأسيس للعقل السياسي العربي ومحدداته كونه مفكر عربي أراد تأسيس محددات العقل السياسي العربي بمكتسبات أوروبية.

3–إقتراح حلول المناسبة لتحقيق النهضة المراد الوصول إليها.

<u>أهداف الدراسة:</u>

أما بالنسبة أهداف الدراسة تتمثل في:

1–إثراء المكتبة بما يخص الفيلسوف العربي محمد عابد الجابري.

2–لفت انتباه الدارسين لأهمية الموضوع، وإبراز مكانته في الفلسفة العربية المعاصرة.

كما يجب التأكيد على أن القيام بعمل أكاديمي وتقديم بحث منهجي ليس بالأمر الهين، بل تواجهه صعوبات وعراقيل مختلفة، وهذا ما وقع لنا في هذا البحث.

ويمكن **<u>حصر الصعوبات</u>** التي واجهتنا في:

1–ضيق الوقت.

2–وجود تناقض في بعض أفكار وآراء الجابري مما أدى إلى الصعوبة في ضبط موقفه إزاء بعض القضايا.

3–صعوبة في ضبط مفهوم العقل السياسي وخاصة عند الفلاسفة السابقين للفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري فالمحاولة بالإلمام والإتيان بكل ما تناولته فلسفته أمر مستحيل.

الفصل الأول: الجابري فكر وشخصية (منطلقات فكر الجابري)

تمهيد:

المبحث الأول: المصادر الفلسفية لفكر محمد عابد الجابري.

المطلب الأول: فلسفة ابن رشد.

المطلب الثاني: فلاسفة عصر التنوير (الأنوار)

المطلب الثالث: الإبستيمولوجيا.

المبحث الثاني: الجابري حياته (سيرته).

المطلب الأول: مولده ونشأته.

المطلب الثاني: مؤلفاته ووفاته.

المطلب الثالث: مفهوم العقل عنده.

خلاصة.

تمهيد:

يعتبر مشروع الجابري من بين أهم المشاريع النقدية المتكاملة في الفكر العربي المعاصر نظراً للمحاولات التي أنجزها من جهة، ودراسات السابقين من جهة أخرى، حيث تأثر بفلسفة ابن رشد من خلال تصنيفه للعلوم السياسية، وتأثر كذلك بفلاسفة عصر التنوير والتي قامت على نهوض بالعقل العربي والخروج به من الظلام إلى النور كأمثال (كانط–لايبنتز–فولتير)، كذلك نرى تأثره بالقطيعة الأبستمولوجية التي فصلت بين ما هو قديم وما هو حديث، كما تناولنا في المبحث الثاني عن السيرة الذاتية للجابري وأهم مؤلفاته.

المبحث الأول: المصادر الفلسفية لفكر محمد عابد الجابري

المطلب الأول: فلسفة ابن رشد السياسية

ابن رشد أحد أهم الفلاسفة المسلمين، من مواليد (1126-1198) اشتهر في الغرب بشروحاته لكتب الفلسفة حيث ترجمت أعماله وأثرت أفكاره بشكل واضح على الكتابات العبرية واللاتينية منهم اليهود والمسيحيين لموسى ابن ميمون بحيث يفضلونه على الفلاسفة العرب الاخرون أمثال ابن سينا

اعتبر ابن رشد الفلسفة أعلى مراتب التدين، وإن تقسيم العلوم وتصنيفها من الأمور المهمة التي لا يستغني عنها الفلاسفة والعلماء من أجل تنظيم بناهم الفكرية وآرائهم، مثلما يحتاج إليها كاتب الموسوعات لكي يدونوا العلوم ليستفيد منها الأخرون؛ وذلك لأن التنظيم والتقديم والتأخير وإعطاء الأولوية لبعض الأمور بما في ذلك العلوم والمعارف البشرية من الأمور المطلوبة والمنطقية[1]

لذلك حرص ابن رشد على تقسيم وتصنيف العلوم وأهتم بتحديد موضوع السياسة والأسس التي يقوم عليها. فهو يرى أن هناك اختلافا جوهريا بين العلوم العملية والعلوم النظرية، ذلك أن موضوع العلم العملي الذي يتضمن السياسة والأخلاق هو الأفعال الإرادية التي تصدر على البشر ومبادئه التي تتمثل في الإرادة والاختيار، أما موضوع العلم النظري فيشتمل على علم تعاليم بأقسامه، كذلك يشمل الفلك وكل ما يتعلق بالأمور الطبيعية[2]

أيضاً نجد ابن رشد يوضح الحدود الفاصلة بين العلمين على مستوى المواضيع والمناهج بحيث هناك اختلاف في القواعد الموضوعية بين علم السياسة وسائر العلوم النظرية والعملية. وبعد ذلك يتناول الفرق بين العلمين على مستوى الغاية والهدف، فيرى

---

(1) محمد عابد الجابري –ابن رشد سيرة وفكر. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1998صفحة 14

(2) ابن رشد الضروري في السياسة –مختصر كتاب السياسة لأفلاطون نقله الى العربية احمد شحلان، الطبعة الأولى، مركز الدراسات الوحدة العربية، 1991، (ص64-65)

أن غاية العلم النظري هي العلم لأجل العلم، والذي يحيط بهذا العلم غير مطالب بأن يمر به إلى مستوى الممارسة أما غاية العلم العملي فإنها تتمثل في العمل والممارسة.

كما نرى أن ابن رشد قسم هذا العلم إلى قسمين: يفحص في الأول على العادات والشيم المكتسبة والافعال الإرادية بالجملة، فيما يتعلق بعضها ببعض وكيف يؤثر بعضها ببعض، وفي الثاني يتم الفحص على كيفية غرس هذه العادات في النفوس، وأين منها هي الحاكمة لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام.

ويضيف ابن رشد أن هذا الجزء ينظر في الأشياء التي تقبل الإدراك، إن كانت قائمة على مبادئ عامة ويرى أن الجزء الأول من علم السياسة متضمن في كتاب ارسطو "الأخلاق إلى نيقولاس" في حين يتضمن الجزء الثاني منه كتاب السياسة الارسطو. لكن ابن رشد يذكر بأن كتاب السياسة لأرسطو* غير متوفر لديه لذلك يلجأ إلى تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون.

وهكذا نجد أن كلا العلمين الأخلاق لأرسطو والسياسة لأفلاطون إنما يشكلان جزئيين مكملين لبعضهما البعض في العلم السياسي[1]

والواضح إن كثيرا من أفكار ابن رشد السياسية لاتزال محافظة على قيمتها كنقده للجور والاستبداد، ودعوته إلى النظر في شأن السياسي من منظور العقل، وعند القاء نظرة لما يحدث اليوم في البلدان الإسلامية من انتشار التفكير وغياب التسامح وتفشي الطائفية.

نجد أن الغاية هي التي تحرك الفعل. وبهذا فهو يفضل الوجود المعقول على المحسوس والنظر على العمل. ثم إن هذا التلازم بين الفلسفة والسلطة هو نتيجة تلازم في نفس ابن رشد بين المعرفة والفضيلة. فالأقدر على المعرفة هو في نظره الأقدر على الحكم، لأن

(*) فيلسوف يوناني ولد عام 384 ق.م، كان تلميذ للفيلسوف الشهير أفلاطون، ومعلم لإسكندر الأكبر. كانت معظم مؤلفاته تدرس المجالات الإنسانية مثل الفلسفة المنطق والأخلاق والسياسة.

(1) ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون. فؤاد زكريا. القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م (ص 379)

المعرفة الحقه تؤدي في نظره بالضرورة إلى العمل الحق والحكم الحق ولهذا رفع ابن رشد علم السياسة لأعلى منزلة. فهو يتناول تدبير شؤون المجتمع الإنساني وحكم الناس على وجه العموم[1]

كانت الفضيلة تمثل مجمل فلسفة ابن رشد لأنها تمثل وجها من وجوه الكمال الإنساني وخصوصا إذا تمثلت في الانسان والمدينة، فالفضيلة هي لب المنهج الذي يجمع بين المنقول والمعقول. بحيث أصبحت معرفة المنقول شرطا ضروريا لاكتساب الشريحة للخوض في العلوم الفلسفية.

لقد كان موضع اهتمام كبير من قبله، ويمكن القول إن النص الراشدي يلعب دوراً مُهماً في تشكل فكر الجابري. ومن ذلك حكمه على قوله في السياسة باعتباره " قولاً لا نجده في الثقافة العربية، ولا لمن سلف ولا لمن خلف"[2] فإن ابن رشد الذي يقدمه لنا الجابري "لم يتعصب إلا للحق والصواب"[3]

كما نلاحظ أن ابن رشد حسب الجابري يعيد بناء كل من الفلسفة والعقيدة القرآنية بالعمل من جهة على تخليص الفلسفة من تأويلات ابن سينا والرجوع بها إلى الأصول لأرسطو بالذات والعمل من جهة أخرى على تخليص العقيدة الإسلامية من تأويلات المتكلمين وفي مقدمتهم الأشاعرة* والرجوع بها إلى الأصول[4]

وهو يضفي على ما أدركه فيلسوف قرطبة أحيانا صفة الخطورة والسبق، فأخطر ما توصل إليه ابن رشد وهز الكنيسة هزا عنيفا ويتمثل في كونه أدرك حقيقة يعتبرها الجابري

([1]) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق –المكتبة الشرقية. بيروت لبنان الطبعة الثانية 1986سنة(ص13–ص14)

([2]) محمد عابد الجابري، سيرة وفكر، مصدر سابق، 1998، ص14.

([3]) المصدر نفسه، ص17.

(*) نسبة إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، هي مدرسة إسلامية سنية، دعمت اتجاه العقدي، هم مجموعة من جماعة أهل السنة لا يخالفون إجماع الأئمة الأربعة (أبو حنيفة، مالك، الشافعي، أحمد)

[4] المصدر نفسه، ص18.

"من أخطر الحقائق الفلسفية في العصور الوسطى " أنها وحدة العقل الهيولاني وازليته وخلود النوع الإنساني، وهي الحقيقة التي رأى أنها "ما يقتضه مذهب أرسطو"[1]

كما يعد ابن رشد من أصحاب المنهج العقلاني نقدي بحيث يتأسس عنده المنهج عمودياً على اطراح الأدبيات البدعوية من الفكر الإسلامي في مباحث كلها، خاصة ما يتعلق منها بالمباحث الفلسفية، كما يتأسس على البحث عن القول الفصل من أمهات المشكلات النقلية والعقلية، وخاصة علاقة الشريعة بالحكمة. بحيث أن هذه العقلانية التي أسسها ابن رشد كانت المعبر الحقيقي عن انبثاق عقلي مبدع لمناهجه وموضوعاته نتيجة مجاهدة مع التاريخ –ضده–في إشكاله كلها، ومن ثمة كانت نظرية المعرفة عنده جهادية رافضة.

فالمنهج العقلي هو من قاد ابن رشد إلى الاهتمام التجديدي: لأرسطو (384-322م). لرسم قطيعة مع الصوفية المبطلة لدور التفكير وتعليم نظرية المعرفة، فجاءت اهتماماته بترجمة مؤلفات المعلم الأول (ارسطو) بمعنى أن دارسها يتعلم تحليل الترجمات التي قام بها السلف مرتكزاً على منهج نقدي يعمق الصواب من الحقائق ويبرز النقائص والمغالط، فيعللها ثم يصححها أو يبطلها.

لهذا نرى أن محمد عابد الجابري وضع مشكلة النقل والتبليغ موضع اهتمام خاص، لأنها في رأيه، من أكبر المشكلات هاجس البيان والتبيين لدى المفكر العربي المعاصر وعلى هذا يطمح الجابري إلى نوع من الإعداد الخاص لدى القارئ المختص كي يقرأ ابن رشد ليتمكن من: "جعل ما تراكم عنده من أحكام المسبقة " والآراء الموروثة " موضع سؤال أو على الأقل وضعها بين قوسين، كما فعل ديكارت عندما عقد العزم على مسح الطاولة والبحث عن بداية جديدة[2]

---

[1] محمد عابد الجابري –سيرة وفكر، مصدر سابق، ص18.

[2] محمد عابد الجابري –نحن والتراث –قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993)، ص222

لقد رأى الجابري في ابن رشد فيلسوفاً مصححاً ومدققاً يتحرك في شتى الاتجاهات الفلسفية والفقهية، ووظفه لهذا الغرض مركزاً على نقطة واحدة هي إعادة الأمور إلى نصابها بعدما لحقها من ضرر على يد السفسطائيين المغالطين والمتكلمين الخطابيين فعمل ابن رشد يخضع لغاية موجهة تتمثل في إعادة بناء.

تعامل الجابري مع النصوص الراشدية من خلال قراءة تتخذ نقطة ارتكازها عقلانية فيلسوف قرطبة وبعد تبين هذه النقطة وتحصينها جيداً يكشف الجابري عن الآليات التي إعتمدها ابن رشد وهو يتجه نحو المنطقة المظلمة في الموروث العربي لكي يسلط عليها أضواء الفلسفة الكاشفة وهذا ما نجده بشكل خاص في تعامله مع السيناوية والغزالية ومشتقاتها. وهكذا لمحاربة جدليات وخطابات السناوية الهرمسية و هي تقليد ديني وفلسفي مستقاة من كتاب منحول ينسب إلى هرمس، أثرت في التعاليم الباطنية ونمو الفكر العلمي، وتعتبر من أهم العوامل خلال عصري النهضة والإصلاح، تؤمن بوجود لاهوت واحد حقيقي، سيلجأ إلى:

- ✓ شرح ارسطو وتقريبه إلى الناس
- ✓ الكشف عن انحرافات ابن سينا في كتابه تهافت تهافت ورد على تشويش الغزالي فابن رشد لا ينقد في كتابه تهافت تهافت على سبيل الذكر الغزالي لمجرد النقد، بل ليدقق المسائل والأفكار والمفاهيم. نجده يقف موقف أستاذ مصحح لما ينسبه الغزالي لأرسطو.
- ✓ الرد على الأشاعرة في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال " حيث يبين أن النظر في المنطق والفلسفة واجب شرعا نظرا لتفكير الأشاعرة للفلاسفة وتحريمهم المنطق والفلسفة
- ✓ إبطال منهجية المتكلمين وطريقة المتصوفة في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة"[1]

[1] ابن رشد–تهافت تهافت–تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت،1997، ص124

إن عمل كهذا يستدعي منذ البدأ التنبيه إلى حدود القراءات السابقة لمؤلفات ابن رشد. لذلك يلفت الجابري انتباهنا إلى أن الدراسات التقليدية التي تناولت فكر الرجل في الغالب تلوك ما كتبه المستشرقون فكانت بمعنى ما إعادة انتاج للراشدية اللاتينية في "صيغتها الإستشراقية"[1] .

نظر الجابري لابن رشد باعتباره عالماً، على بينة مما كان يتكلم فيه، فقد أحاط بالفلسفة والشريعة إحاطة شاملة. مما مكنه من الاضطلاع بدور المصحح لما راج حول الشريعة والفلسفة، لقد شرح من جهة ارسطو وصحح النظرة الخاطئة عنه، وقرأ الفلسفة في المغرب باعتبارها محررة من إشكالية التوفيق التي لازمت فلسفة المشرق، ومن جهة ثانية أتى على مذاهب المتكلمين فصفى الحساب معها، معتمدا البرهنة العقلية، مستندا إلى علم غزير بالمدونة الشرعية.

لقد تعامل معه باعتباره فيلسوفاً له خطاباً جذرياً، فهو عندما يقف قبالة خصوم الفلسفة فإنه يواجههم مواجهة شاملة وعلى أرضهم بالذات، فكان صاحب روح حربية تحسن ضبط استراتيجياتها وتكتيكاتها في ذات الوقت. فتكون لها في نهاية الغلبة، لذلك نراه يكبر في ابن رشد عدم مهادنته لأي فرقة كلامية، مذكرا بما قاله في خاتمة كتابه فصل المقال حيث كتب: " التأويل الحق لا يوجد في مذاهب المعتزلة، أعني أن تأويلهم لا يقبل النصر ولا يتضمن التنبيه على الحق، ولا هو الحق ولهذا كثرت البدع[2] "

كما نجد ابن رشد وقف ضد كل الفرق التي الحقت الضرر بالأمة ووحدتها وهذا عبر تأويلاتها الفاسدة التي تفشت بين الناس فتفرقوا مللاً وشيعاً، يقول: " من قبل التأويلات والضن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضا، وبدع بعضهم بعضا وخاصة الفاسد منها، فأولت المعتزلة آيات كثرة

---

[1] ابن رشد، كشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم محمد عابد الجابري، بيروت، لبنان، 1998، ص31-32.

[2] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص124

وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، إن كانت أقل تأويلاً، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل تفريق[1] . "

ومن هنا نفهم السبب الذي لأجله قرأ الجابري ابن رشد من خلال مفتاح السياسة على وجه التحديد يقول: " واضح إذا أن الشاغل الذي كان يؤطر تفكير ابن رشد في كتاب الذي بين أيدينا (الكشف عن عقائد الملة كما في الكتاب الذي سبقه) لم يكن مجرد شاغل كلامي نظري بل هو أساسا شاغل اجتماعي سياسي يتمثل في " الأضرار" التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من " التصريح للجمهور" بتأويلاتها ونتج عن ذلك من شنآن وتباغض وحروب " والتمزيق للشرع وتفريق للناس[2] ." وهذا الشاغل السياسي هو الذي يفسر حسب الجابري نكبت ابن رشد عندما" وقعت الفلسفة ضحية الساسة[3] ".

وهنا نجد الفيلسوف الأندلسي كانت تحركه القناعة مؤداها إن ما تقره الشريعة يتطابق مع الفلسفة، أي ما جاء به أرسطو من حيث الغاية القصوى التي هي الفضيلة لأجل هذا كما يقول الجابري "فإن إعجاب ابن رشد بأرسطو لا يوازيه ولا يتفوق عليه إلا إعجابه بالقرآن والإيمان به"[4]

وفضلا عن هذا فقد قرأ الجابري ابن رشد باعتباره مدافعاً لا تلين له قناة عن العلم والحرية، فقد كان منحازاً لعلم عصره في ابعاده ومستوياته المختلفة، وهو يفسر ذلك بولعه بالحقيقة في مواجهة ضلال المتكلمين؛ فحتى عندما يتعلق الأمر بكتاب مثل " الكشف عن مناهج الأدلة " وهو الكتاب الذي يختلف من جهة الموضوع عن شروح ابن رشد على

---

[1] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص122

[2] ابن رشد–كشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص68

[3] محمد عابد الجابري –مثقفون في الحضارة العربية –محنة ابن حنبل، ونكبة ابن رشد –بيروت – مركز دراسات الوحدة العربية 2000، ص153

[4] ابن رشد –الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص76

أرسطو وهذا يتعلق بالرد على الفرق الكلامية المختلفة، فإن الدفاع عن العلم يحضر بقوة يقول: " تبين في الكتاب الذي بين أيدينا كتابا في الدفاع عن العلم وبعبارة أدق التصور العلمي الفلسفي للكون، الذي يشيده العقل، بعيداً عن أي شاغل آخر غير طلب الحقيقة، وذلك ضد تأويلات المتكلمين[1]

فالأسس الفلسفية العقلانية التي توصل إليها ابن رشد: "محو الخلاف بين الدين والعقل(الفلسفة) أو الشريعة والحكمة هي نفسها الأسس التي يجب أن تنهض العقلانية العربية الحديثة، كما أن: "للدين مبادئ وأصول خاصة، وأن للفلسفة أصول ومبادئ خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتماً اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي" [2]

وابن رشد منحاز أيضاً لحرية الاختيار ، مناهض للجبرية، آخذ بمبدأ السببية، ولا يتوانى الجابري عن التصريح أن فيلسوف قرطبة وهو يلزم نفسه بذلك يقدم تحاليل عميقة، تتجاوز أحيانا زمنها، وتستبق ما جاء بعدها بقرون، فهو يبدو برأيه مناقشاً قضية الحرية الإنسانية ومسألة القضاء والقدر ومسألة السببية وما نسميه اليوم بالحتمية، مناقشة عميقة أقرب إلى الفكر الحديث، خاصة نظرية " تلاقي سلاسل الأسباب" التي فسر بها كورنو مسألة الحتمية [3]

قد شبه الجابري مراراً ابن رشد بالقاضي العادل، الذي لا يخشى في الحق لومة لائم، فهو " يعطي الحق للغزالي إذا كان الحق معه، ويقف مع ابن سينا إذا كان الصواب في جهته، ويقف ضدهما معا إذا كانا خارج الصواب، والصواب عنده في هذا المجال هو ما يسميه " البرهان " وهو أيضا " العلم " .... والمرجع هو أرسطو[4]

([1]) ابن رشد –الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص69.

([2]) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص238.

([3]) المصدر نفسه، ص70.

([4]) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص49.

وابن رشد لا يلعب بحسب الجابري دور القاضي فقط، بل إنه محامي أيضا، فهو قاض يحكم على الغزالي مثلا بكونه اقترف جرماً في حق الفلسفة والشريعة، ومحام ينحاز إلى الفضيلة التي تطلبها الفلسفة والشريعة بسواء، "أن دور ابن رشد هنا دور مضاعف: فهو محام وقاض في الوقت نفسه"[1]

هنا نجد أن الغزالي ينزه ابن رشد عن أن يكون صاحب مطلب نفعي فقد كان فوق إيديولوجيات زمانه ملاحظاً {غياب الهاجس الإيديولوجي لديه، إذ لم يكن (...) ينتمي لفرقة من الفرق الكلامية ولا كان يطمح إلى تأسيس مذهب وبعبارة أخرى أوضح: لم يكن يعمل بأية صورة من الصور من أجل " استتباع العوام طلبا للرئاسة "}[2] ومن هنا ينبع علمه وفضيلته. وينزهه سياسياً أيضا، فهو رغم اختلاطه بالبلاط الموحدي ترفع عن خدمة الأمراء، بل كان يخاطبهم مخاطبة الند للند: " أتسمع يا أخي "، زاهدا في المناصب السياسية متحرراً من جاذبيتها، وينسب إليه الجابري دوراً مهماً في نحت المذهب الذي سارت عليه الدولة، فهو " لم يتأثر بمذهب الدولة بل بالعكس كان له تأثير واضح منذ شبابه في السياسة الثقافية للموحدين، مما جعل مذهبهم مفتوحاً، لا هو بالأشعري الخالص ولا بالظاهري الخالص ولا بـ السني " المتشدد"[3]. لم يكن ابن رشد إذن واقعاً تحت تأثير مذهب إيديولوجي أو منفعة سياسية لقد كان "منقطعاً للعلم، العلم الذي لا يبغي صاحبه من ورائه تحقيق أي شيء آخر غير المعرفة التي تطمئن النفس إلى غلبة الحق والصواب فيها، مرجعتيها الوحيدة العقل وأحكامه [4]

وفضلا عن هذا قرأ الجابري ابن رشد باعتباره على خلق عظيم يجمع بين العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، إنه فيلسوف حريص على الحق والحقيقة، والخير

([1]) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص56.

([2]) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص51.

([3]) المصدر نفسه، ص51-52.

([4]) المصدر نفسه، ص52.

والفضيلة، فقد كان ملتزماً بآداب الحوار محترماً لقواعده، مهما كان الخصم الذي يجادله، ففيلسوف قرطبة وفياً للاعتراف بحق الاختلاف والحق في الخطأ أيضا، حريص على ضرورة فهم الرأي الآخر في إطاره المرجعي لا خارجه، وهو يتعامل مع الخصم من منطلق التفهم والتزام الموضوعية، معتقدا في نسبية الحقيقة وإمكانية التقدم العلمي.

وضمن هذه الضوابط التي ألزم ابن رشد نفسه بها، نجد وفق الجابري بين الإبستمولوجيا والأخلاق حيث يرتبطان بأواصر صلة لا تنفصم عراها، يقول: (هذه القواعد والأصول الأبستمولوجيا المؤسسة للحوار الموضوعي البناء، تنطوي هي نفسها على مضمون أخلاقي رفيع) [1]

المطلب الثاني: الأبستمولوجيا

يؤكد الجابري أنه يقوم بهذه القراءة على ضوء الابستمولوجيا وينأ بنفسه عن الايدولوجيا ، إنها قراءة إبستيمولوجية خالصة، و من هنا وجدتها، ففي كتابه نحن و التراث يشير إلى أنه يقدم قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، مفصحاً عن القطيعة الإبستيمولوجية باعتبارها محددا من محددات تلك القراءة، مبينا أنه " ينظر إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها المغرب الإسلامي على عهد دولة الموحدين كمدرسة مستقلة تماماً عن المدرسة أو المدارس الفلسفية في المشرق، فلقد كان لكل واحدة منها منهجها الخاص، و مفاهيمها الخاصة، و إشكالياتها الخاصة كذلك" .

أن الغريب في ابستمولوجيا محمد عابد الجابري هو ذلك الحاضر / الغائب. الذي استطاع بمفاعيل الزمن أن يتكيف مع هذه المفارقات ويتعايش معها، ولهذا فلا يمكننا فهم هذا الفكر بمعزل عن تحليل لدلالات الخصوصية التي افتتن بها محمد عابد الجابري. فالمفكر المغربي يقيم في كتابه، ويسهم في ضبط أولوياته. لكن هذه المنطلقات لم تمنعه من تأكيد مبدأ الهوية والخصوصية والاختلاف، ولكن وفق منطق تعايش المفارقات، دون

([1]) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص81.

صدام أو توتر، وهو المنطق الذي يؤسس نسيج الشخصية العلمية لمحمد عابد الجابري. ففكرة الخصوصية عنده تعبر عن الخصوصية الثقافية لهذا الشعب، وتزداد أهميتها فيما نحن بصدده، إذا نظرنا إليها بوصفها نتاجاً تاريخياً يحمل عبر الزمن تصورات وآراء معتقدات، أيضا طرائق في التفكير وأساليب الاستدلال قد لا تخلو هذه الأخرى من الخصوصية(1) .

تستند الأطروحة الأساسية للجابري إلى القطيعة بين المدرستين المغربية و المشرقية التي تتبدى برأيه على صعيد المنهج و المفاهيم و الإشكالية، فالأمر يتعلق بفلسفتين مختلفتين نوعيا، اختلاف بين فلسفة مغربية عقلية برهانية إصلاحية، تستمد مقومات وجودها من ثورة ثقافية كبرى التي أنجزها المهدي بن تومرت (محمد بن عبد الله بن وجليد بن يامصال(1077–1130)، كانت مؤلفاته عامل أساسي في انتشار الأشعرية بالمغرب)، تمردت على التقليد وعادت إلى الأصول، وارتكزت على الأرسطية في صفائها و نقائها بعد أن تم تطهيرها مما هو دخيل عليها، و بين فلسفة مشرقية خَلَطتْ الديني بالفلسفي و تأثرت بالافلأطونية المحدثة، فابتعدت عن أرسطو الحقيقي، و قدمت لنا أرسطو آخر مشبع بالعرفان و الغنوصية**

من المدارس الإصلاحيين "السلفية": {اتجاهاً فكرياً يأخذ مكانة القوى والمحافظة على ساحة الفكر الإسلامي، ويمثل خطوطاً منهجية ترسم سلف الأمة الصالح، تثبت حين يميل الآخرون وتتمسك حين يفرط الآخرون، وتعتدل حين يتطرف الآخرون، وتتشدد في الحق حين ينهار الآخرون}(2)

---

(1) محمد خالد الشياب، مجلة جامعة دمشق–المجلد 28–العدد3+4–2012

(**) العرفانية أو المعرفية مصطلحات حديثة تطلق على مجموعة معارف من الديانات القديمة التي انبعثت من المجتمعات اليهودية، اعتبر الغنوصيون أن الكون المادي هو انبثاق الرب الأعلى الذي وضع الشعلة الإلهية في صلب الجسد البشري. (محمد أحمد عبد القادر، الأصيل والدخيل في الفكر الإسلامي، ص75).

(2) محمد أحمد عبد القادر، الأصيل والدخيل في الفكر الإسلامي، فن علم الكلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، د ط، 2007، ص76.

لقد عرف هذا الاتجاه في سوريا ومصر حيث: "نشأ تيار سلفي يدعو إلى الإصلاح باعتماد "الأصول" الإسلامية صداً على الانحراف الديني المتمثلي "الطرقية والشعوذة" ففي المغرب مثلاً كان المضمون الذي يحمله شعار "السلفية" هو "التحديث"، وكان التحرر من فكر وسلوك وعادات عصر الانحطاط من طرقية وشعوذة...إلخ[1]

ونجد ان معظم قراءات محمد عابد الجابري بنيوية داخلية، وقراءة تاريخية، وقراءة أيديولوجية بغية تقسيم قراءة معاصرة للفلسفة الإسلامية مشرقاً ومغرباً، من خلال تركيز على بعض الفلاسفة مثل الفارابي، ابن سينا، ابن باجة، ابن رشد، ابن خلدون.

كما نجده قد وظف في كتابه: " نحن والتراث " مفهوم "القطيعة الابستيمولوجية " الواردة على الفيلسوف الفرنسي " غاستون باشلار " وقد استعمله في ميدان تاريخ العلوم، وانتقل هذا المفهوم الى ميدان العلوم الإنسانية مع الفيلسوف " لوي التوسير " في قراءته لفكر كارل ماركس، حيث جاء هذا الأخير الفرنسي الأصل وطبق هذا المفهوم على العلاقة بين ماركس وهيغل، حيث كان ماركس إلى حدود عام1848م على صلة مباشرة بهيغل، وكان تفكيره محكوماً بالمناخ الهيغلي، وبالرؤية والإشكالية الهيغلية، التي كانت تهيمن على الإيديولوجيات الألمانية، ثم ما لبث بعد أن انتقل إلى تحليل الاقتصاد الرأسمالي تحليلاً علمياً رياضياً[2]

نجد أنها تظهر باسم "الفلسفة المفتوحة" لا تقبل التقيد، بل تستلزم التفتح اللبيرالي كما يقول جون بياجي:"فلسفة للعلوم المغلقة تُحرِم على العلم اقتحام بعض الحواجز "[3] يقصد

([1]) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، لبنان، 1993، ص108.

([2]) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة–دراسات...ومناقشات، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1991، ص327.

([3]) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، لبنان، 2002، ص35.

بهذا أنه كل ما ينتج عن الفلسفة المغلقة على نفسها لا يأتي بالجديد وخاصة في أفكار العقلانية.

كما نرى من أنصار منادين لوجهة نظر "الفلسفة المفتوحة"_فردينان كونزت العالم الرياضي السويسري(1890–1976) وتبناها وطورها غاستون باشلار_ الفيلسوف الفرنسي المشهور (1884–1962) فشرحها في عدة مؤلفات، كما تلتقي معها، في عدة جوانب، الإبستمولوجيا التكونية التي يدعو لها حالياً، ومنذ ما يقرب من ثلاثة عقود من السنين صرح بها الفيلسوف وعالم النفس السويسري جان بياجي[1]. وهنا نقصد بالفلسفة المفتوحة هي التي تحوي جميع الميادين والعلوم سواء كانت تدرس الجانب النظري أو العلمي كذلك الجانب المادي.

وما نلاحظه إن هذه القطيعة التي تأثر بها الجابري وما يعنيه " بالقطيعة الابستيمولوجية " هنا " لابد من الإشارة أولاً إلى أن القطيعة الابستيمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة، ولذلك فلا علاقة لها اطلاقا بالأطروحة الفاسدة المُنادية بإلقاء التراث في متاحف وتركه " هناك " وفي مكانه من التاريخ[2] .

إن رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لا علمي لا تاريخي، هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في الانحطاط، القطيعة الابستيمولوجية تتناول " الفعل العقلي " وهذا الأخير نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم. وداخل حقل معرفي معين. وقد يضل موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته وأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التي تواجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك قد يختلف

---

(1) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مصدر سابق، نفس الصفحة.

(2) محمد الداهي، التراث والحداثة في مشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيد، الرباط، المغرب، ذ، ط، 2012، ص122.

ويتغير، وعندما يكون الإختلاف عميقاً وجذرياً، أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلى الطريقة السابقة، ونقول: "إن هناك قطيعة ابستيمولوجية"[1]

فيقول باشلار: "والواقع أنه من الواجب أن ننبه دوماً إلى فلسفة النفي ليست من الناحية السيكولوجية نزعة سلبية ولاهي تقود إلى تبني العدمية إزاء الطبيعة، فهي بالعكس من ذلك فلسفة بناءة، سواء تعلق الأمر بنا نحن أو بما هو خارج عنا، فالفلسفة ترى الفكر عامل تطور عندما يعمل: إن التفكير في الموضوعات الواقعية معناه الإستفادة مما يكشفها من لُبس وغموض قصد تعديل الفكر وإغنائه. وتعديل التفكير (تطبيق الديالكتيك عليه) معناه الرفع من قدرته على إنشاء الظواهر الكاملة إنشاء علمياً، وعلى إحياء جميع المتغيرات المهملة التي كان العلم، والفكر الساذج، قد أهملاها في الدراسة الأولى"[2]

فتحليلنا للابستيمولوجيا عند الجابري أو بالنسبة له يريدها من أجل تجاوز " السائد من القراءات " و " من أجل تحقيق القراءة " الموضوعية " للتراث " يبدو أن استعمال الجابري لهذا المفهوم، لم يمر دون أن يثير التحفظ لدى الباحثيين المغاربة، حيث نبهوا إلى خطورة التمادي في توظيف العشوائي للمفاهيم، بدعوى " جرائيتها وأثاروا الكثير من التساؤلات حول " ماهي الابستيمولوجيا "[3]، و " مهام الابستيمولوجيا "[4] و" افاق البحث الابستيمولوجي في المغرب "[5]

---

(1) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص28.

(2) المصدر نفسه، ص37.

(3) محمد وقيدي، ماهي الأبستمولوجيا، دار الفكر العربي، بيروت، 1983، ص24.

(4) محمد وقيدي، إشكاليات المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية (مؤلف جماعي)، الطبعة الأولى دار توبقال، دار البيضاء، 1987، ص10.

(5) سالم يفوت، بحث قدم إلى ندوة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ص145.

بعد تشخيص الحالة الراهنة للدراسات الابستيمولوجية بالمغرب نلاحظ طغيان الباشلارية عليها، لذلك فقد دعوا إلى الخروج من سرنقة الباشلارية والانفتاح على ماينتج من قضايا ابستيمولوجية داخل الدائرة الانجلوساكسونية

فالتراث بهذا المعنى يستدعي قراءة إبستمولوجيا تستجوب الحفر في هذه العلوم قصد إعادة بنائها وتشكيلها بما يوصل بين الحاضر والماضي، حيث كان العلم قبل مجيء "باشلار"* ينمو بالاتصال مثل الشجرة، لكن هذا الأخير حين درس العلم تبين أن العلم لا ينمو بالاتصال، وإنما ينمو عبر قطائع أي انفصالات.

وما يتضح لنا أن أهم مظاهر التطور للمعرفة وفلسفة العلوم، في العصر الحاضر هو الفصل بين الفلسفة والإبستمولوجيا، وسبب ذلك هو اهتمام العلماء بأنفسهم وبدراسة الجوانب المهتمة بفلسفة العلوم، أو إبستمولوجيا، ومن هنا انكب بعض الفلاسفة وعلى رأسهم بياجي_على دراسة العلاقة بين المعرفة والنمو السيكولوجي للمبادئ الفكرية (مبدأ الهوية، وعدم تناقض، مبدأ السببية، مفهوم العدد، مفهوم المكان وزمان...إلخ)[1]

لكن المعنى والمدلول الذي نلمسه في الخطاب الجابري يُوضح في مكان آخر:" إن الدراسات الإبستمولوجيا هي دراسات نقدية أساسا، والفكر الإبستمولوجيي هو فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي وخطواته وآلياته أما الاستفادة التي يمكن أن نأخذها من الإبستمولوجيا المعاصرة في التعامل مع تراثنا تعاملاً نقدياً فاعتقد أنها كبيرة جداً، لأننا نكتسب من خلالها روحاً نقدية أولاً، وثانياً نكتسب خبرة من خلال ممارسة نقدية للعلم ولتاريخ العلم، نتسلح بمفاهيم، لأدوات عمل، نستطيع توظيفها في تراثنا توظيفاً واعياً[2] .

(*) أحد أهم الفلاسفة الفرنسيين وأعظمهم، كذلك فيلسوف ظاهري، ولد (1884-1962) كرس حياته في دراسة فلسفة العلوم، والابستيمولوجيا والتاريخ التراجعي. (محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص 35).

([1]) سالم يفوت، بحث قدم إلى ندوة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، المصدر سابق، ص38.

([2]) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص258-259.

أخذ الجابري مفهوم القطيعة الإبستمولوجيا واستعمله في مجال آخر وهو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ الفلسفة خاص هو تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التي بينت طبيعتها كما نفهمها، باعتبارها قراءات مستقلة متوازية لفلسفة معينة، وبذلك فلا تاريخ لها، وهكذا وظف المفهوم توظيفاً جديداً في مجال آخر، وهذا مكنه من ملاحظة الأشياء لم يكن يلاحظها من قبل طرحه " كأداة لعمل"[1].

قد وظف الجابري مرة أخرى، مفهوم نفسه (القطيعة الأبستمولوجيا) حين ربط الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديثه بكسر بنية العقل المنحدر من عصور الانحطاط وإمتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر " وإحداث القطيعة الإبستمولوجيا التامة معها"[2] والقطيعة الإبستمولوجيا تتناول " الفعل العقلي"، أي طريقة الإنتاج النظري التي كانت معتمدة قديما وهي قياس الغائب عن الشاهد، وعليه فالجابري يدعو إلى :" ضرورة القطيعة مع فهم التراثي للتراث ...إلى قطيعة مع نوع من العلاقات مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية الى كائنات لها تراث " [3]

المطلب الثالث: فلاسفة عصر التنوير

إن تجليات فكر " عصر الأنوار" العصر الذي تميز بذلك النزوع القوي إلى جعل العقل حكماً في كل شيء. ومن النزعات الفكرية التي سادت أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي واستمرت امتداداتها إلى أوائل هذا القرن تلك النزعة العلمانية التي كانت تطمح إلى بناء كل شيء على العلم تعلق الأمر بالمعرفة.

تعددت الآراء حول أصل التنوير بحيث نجد أصله فلاسفة اليونان ويعتبر طاليس أول من أدخل المنهج العلمي في الدراسة الطبيعية ويقدم جراي {تنوير} كواحدة ويربطه

([1]) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص262.

([2]) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، سابق، ص20.

([3]) المصدر نفسه، ص21.

بالحياة مجموعة من المفكرين البارزين، ويعرضه من خلال ثلاث مراحل او أجيال كما يلي:

1. الجيل الأول: فولتير (1694 –1778) مونتي سيكو (1689–1755)
2. الجيل الثاني: دينيس ديدرو(1713–1784) دالا نفير (1714–1780) جون جاك روسو (1712–1778)
3. الجيل الثالث: يرتبط بالفترة الحديثة يضم ليسنج وكانط.

بعد تحليلنا لبعض الدراسات التي تأثر بها الجابري وتقمص أفكارهم نجد الفيلسوف الألماني " كانط "هذا الأخير بيَنَ مصطلحي العقل والذهن، فالعقل هو ملكة المعرفة العليا من استنباط وتفكير، أما الذهن فوظيفته هي التهيئة لعمل العقل. أيضا عزز طرحه هذا بتمييز القديم بين " العقل العلمي" و "العقل النظري" وقد ظهر هذا في مؤلفيه " نقد العقل النظري" و " نقد العقل العملي"، نجد كذلك كانط قسم العقل إلى قسمين:

العقل المحض: حيث يهتم العقل النظري بالإدراك والمعرفة، رسم فيه كانط المقولات الأساسية التي تتحكم في معرفة العالم (قانون السببية، المكان والزمان) [1]

العقل العملي: هو الذي يتحكم في قواعد الأخلاق والسياسة، فيهتم بالأخلاق والسلوك[2].

أجاب ايمانويل كانط عن السؤال ما هو التنوير لقول {إنه خروج الإنسان عن مرحلة القصور العقلي وبلوغ سن النضج والرشد} والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير، وأن المرئ نفسه ليس مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في

([1]) عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي للنشر، ط3، 2000، القاهرة، مادة: عقل.

([2]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، جمهورية مصر، القاهرة، ص220.

ذلك ليس نقصاً في العقل، بل نقصاً في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير تجرأ على التعريف؟ كن جريئاً في استعمال عقلك أنت؟ ذلك شعار الأنوار؟[1]

كما عرف القصور العقلي على إنه " التبعية للأخرين وعدم القدرة على التفكير الشخصي أو السلوك في الحياة أو إتخاذ أي قرار بدون استشارة الشخص الوصي علينا". ومن هذا المنظور جاءت صرخته التنويرية لقوله: " اعملوا عقولكم أيها البشر، لتكن لكم الجرأة على استخدام عقولكم، فلا تتواكلوا بعد اليوم ولا تستسلموا للكسل والمقدور والمكتوب، كما حذر من الطاعة العمياء للقادة أو لرجال الدين. كما حصل في دولة بروسيا [2]

إن تصفحنا للأحكام العقلية يظهر لنا أن الاحكام أو القضايا الرياضية هي التي أكثر من غيرها من المميزات. فالمعرفة الرياضية مطلقة وضرورية وكلية في آن واحد. لذلك نجد أن كانط أكبر نموذج للمعرفة اليقينية، وأمثال الفلاسفة العقلانيين الآخرين (ديكارت – سبينوزا – لايبنيتز) يدعون إلى ضرورة اصطناع المنهج الرياضي للأبحاث الفلسفية، بحيث يعتبروا أن الحس والتجربة رغما من إعطاء لنا قسم كبير من المعارف متوفرة لديها، إلا أنهم يعتبرونها معارف جزئية غير يقينية يحتاج في صدقها ويقينها إلى تزكية العقل[3]

بمعنى أن العقل هو صاحب المعارف الصحيحة الصادقة التي نستطيع تطبيقها والأخذ بأفكارها. لأن معطيات التجربة، هي المتغيرة الجزئية، المتراكمة بعضها ايزاء بعض، لا يجدون مخرجا إلا بافتراض نوع من الوساطة الإلهية. مثل: أن الله قد خلق العالم وأبدع نظامه بكيفية تجعله قابلا لأن تنطبق عليه أفكارنا العقلية القبلية، التي

([1]) إما نويل كانط، تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما توجه في التفكير؟، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، 2005، تونس، ص83-85.

([2]) dw-world– نسخة محفوظة 12 ابريل 2009 على موقع واي باك ميشن.

([3]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 130.

مصدرها الحقائق الأبدية النابعة من العقل الإلهي نفسه، الشيء الذي ينحل في الأخير إلى فكرة إن الرياضيات تنطبق على التجربة لأنها من مصدر واحد وهو الله[1]

كما يرى الفلاسفة أن أفكار التنوير في إنجلترا ذاع صيتها في القرن السادس عشر، وهناك من يرده إلى نصف الثاني من القرن السابع عشر.

نجد أرنست كاسيرر في دراسته عن " فلسفة التنوير " يرجع التنوير إلى ال قرن18، حيث يربطه بحياة فلاسفة اثنين هما لايبنيتز (1646-1716) وكانط (1724-1804) ومن كلماته:" التنوير نسق قيمي متأصل في العقلانية ونرى أن الشائع والمألوف هو أن القرن18 هو عصر التنوير، هو عصر من صنع الفلاسفة وإن كان " الفلاسفة " قد مجدوا العقل. إلى أنهم تميزوا بفصل الفلسفة على الميتافيزيقا التقليدية. فالعقلانية القديمة لم توفق في ربط بين العقل والحياة اليومية ومن ثم انفصلت عن الوقائع العينية للحياة الحقيقية[2]

فالفلسفة هنا ليست هي بمفهوم تقليدي إنما هي رؤية وضعية لنسق العالم، وانحاء الوجود الإنساني فتأسست العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة هذا العالم ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة في هذه الدنيا وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية فيربط بين العقل والوقائع العينية.

وهذا ما أكده "ببرلين" في كتابه {عصر التنوير: فلاسفة القرن 18} فقد رأى أن هذا القرن هو الفترة الأخيرة في الإخلاص لتاريخ أوروبا الغربية حيث تم فيه اعتبار المعرفة البشرية اللامحدودة هدف يمكن تحقيقه وقال إن القوة الفكرية والوضوح، والشجاعة، المحبة الحقيقية لدى معظم المفكرين الموهوبين في القرن الثامن عشر ماتزال حتى الآن من دون نظير، فهذا القرن يُعَد واحداً من أفضل وأكثر الأحداث مبشرة " الواعدة "في حياة الجنس

([1]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 232.

([2]) الشيخ أحمد البان، ماهي الانوار في فلسفة كأنط، https://islamonline.net/28360 13 مارس 2019

البشري. ارتبطت فكرة النور، بالحرية والنور. يعني التخلص من تلك الأحجبة والستائر التي تعوق رؤيتنا: إعطاء طرق للنور ليدخل قلوبنا وعقولنا.

كان التنوير آنذاك في فرنسا إلى أن انتهت بفشل الثورة الفرنسية يقول برلين: "إن فشل الثورة الفرنسية في إنجاز الجزء الأكبر من أهدافها المعلنة هو ما شكل نهاية التنوير الفرنسي كحركة ونظام". ومن فرنسا انتقلت فلسفة الأنوار إلى ألمانيا ثم تفتحت ألمانيا لحركة التنوير الإنجليزي وتأثرت باتجاهاتها النظرية في مجال الفلسفة والآداب والشعر[1]

ويعتبر "لايبنتز" ناقل فلسفة الأنوار إلى ألمانيا ومؤسس هذه الحركة التي رسم لها طريقها وحدد لها غايتها، ولقد قال في البحث عن الكلمة: "لا شيء يمكن أن يدخل الغبطة إلى نفوسنا إلا التنوير الذهن وخضوع الإرادة له، وأن نبحث عن هذا النور في معرفة الأشياء التي تسمو بالذهن إلى الأعلى.

كما رفض " لايبنتز" وجود أي تميز حاد بين ما هو فطري وما يأتي عن طريق التعلم:" أنا أوافق على أننا نتعلم الأفكار والحقائق الفطرية إما باعتبار مصادرها أو بتحقيق منها من خلال الخبرة وكذلك فأنا لا أستطيع أن أقبل القضية القائلة:" إن كل ما يتعلمه الشخص هو غير " فطري" فحقيقة الأرقام هي فينا، ولكن مع ذلك فنحن نتعلمها إما بانتزاعها من مصادرها حين نتعلمها من خلال برهان إيضاحي".

ومنه فالجابري استند على فكرة لايبنيتز التي تقول إن كل شيء مصدره العقل فتنوير الذهن يجعل الإنسان يسمو ويرفع في قيمة الذهن، حيث ركز على فكرة المنطق التي تجعل من العقل مصدر تركيز وثقة في النفس فالجانب الرياضي في الأبحاث الفلسفية دائماً يعطينا قوة الإدراك لتصرف المراد فعله.

([1]) برلين اسايا، عصر التنوير (فلاسفة القرن الثامن عشر) ترجمة –فؤاد شعبان – وزارة الثقافة دمشق 1980، ص65.

المبحث الثاني: حياته وسيرته

المطلب الأول: مولد وسيرة

أولا: حياته:

يعتبر محمد عبد الجابري من كبار مفكري القرن العشرين وكذلك القرن الواحد والعشرين. وصاحب أبرز مشروع فكر نهضوي، فسوف نتطرق لحياته التي كتبها وهي عبارة على سيرته الذاتية في مؤلفه (حفريات في ذاكرة من بعيد)، والذي تناول فيه ذكرياته والتي تمتد من الطفولة الأولى إلى الانخراط في سلك الرجال "سن العشرين". ولذلك سنقتصر على ذكر أبرز ما دار في تكوين فكره.

ولد محمد عابد الجابري (سنة 27 ديسمبر 1935 م) الموافق (لشوال 1345هـ). بمدينة فكيك بقلعة ازناكة بقصر سيدي لحسن (جنوب شرق المغرب) على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر بحيث نجده قد ترعرع عند أخوله نظراً لانفصال والدته عن والده، لكن هذا لم يمنعه من تلقي العناية الفائقة من أبيه[1]

كانت المراحل الأولى لتعلم محمد عابد الجابري على يد جده من أُمه الذي حرص على تلقيه بعض السور القصيرة من القرآن، وبعض الأدعية ثم ألحقه فيما بعد بالكتاب ليتعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن.

وفي سن السابعة حفظ ما يقارب ثلث القرآن. وما أن أتم السابعة انتقل إلى كتاب أخر. وكان شيخ الكتاب هو من تزوج أمه، وبذلك تعلم على يد زوج أُمه لكن لفترة قصيرة، لأن عمه يريد إلحاقه بالمدرسة الفرنسية والرياضيات [2]... فكانت سمات التفوق والذكاء بادية عليه حيث برع في الرياضيات، كما أتقن القراءة باللغة الفرنسية، علما أن الدراسة بالمدرسة الفرنسية تعد في ذلك الوقت عقوقاً للوطن والدين، مما كان يدفع العديد من الأباء

([1]) محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1، (بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م)، ص21، 22، 23.

([2]) محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مصدر سابق، ص120.

يخفون أبنائهم ولا يسمحون بتسجيلهم في هذه المدرسة إلا تحت ضغط السلطات الاستعمارية الفرنسية[1].

التقى الجابري بالحاج محمد فرج وهو من رجال السلفية النهضوية بالمغرب، ومن الإصلاحين الذين جمعوا بين الإصلاح الدني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي، والذي كان إماماً بمسجد إزكانة الجامع آنذاك، فواظب محمد عابد الجابري وهو لا يتجاوز سن العاشرة حضور دروسه بعد صلاة العصر[2] . بعد ذلك فكر الشيخ محمد فرج في بناء مدرسة حرة وطنية تحمل اسم "النهضة المحمدية " غير تابعة للسلطات الفرنسية ولا تطبق برامجها التعليمية، حيث كان رجال الحركة الوطنية هم الذين يشرفون عليها، وكانت بدورها مدرسة وتخرج منها بعد أن حصل على شهادة الابتدائية سنة 1949.

وفي أكتوبر 1953م وبعد اغلاق السلك الثانوي بالمدرسة المحمدية بالدار البيضاء على محمد الخامس، التحق محمد عابد الجابري بنفس المدرسة معلما في القسم التحضيري، مارس مهنة التعليم في سنوات (1957/1953) وكان مؤهلاً لمتابعة قضية التعليم التي كانت تحتل الصدارة يومئذ على الساحة الوطنية .في ثم في أقسام الشهادة الابتدائية وبعد ثلاث سنوات (1996) حصل على الشهادة الثانوية (البروفي) , كما حصل على شهادة الكفاءة في التعليم الابتدائي مما خول له الالتحاق بسلك التعليم بوزارة التربية الوطنية كمعلم رسمي ابتداء من فاتح أكتوبر 1957م . وقد حصل في يونيو من نفس السنة على شهادة الباكالوريا كمترشح حر[3] .

وبهذا نكون قد تتبعنا حياة الجابري إلى حدود بلوغه 22سنه وما سيأتي من حياته يمكن تقسيمه إلى عدة مجالات، فمنها ما هو ثقافي، ومنها ما هو سياسي.

([1])) محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، المصدر سابق، ص17-19.

([2]) المصدر نفسه، ص76.

([3]) محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مصدر سابق، ص153.

ثانيا: سيرته:

بالنسبة لحياة الجابري الثقافية فقد بدأت في وقت مبكرة، وتمثلت في كتاباته واشتغاله بالعديد من الجرائد إضافة إلى مجموعة من القراءات التي تعتبر من أبرز مؤلفاته، هذا إلى جانب اشتغاله بسلك التدريس ففي سنة 1957 عمل الأستاذ بجريدة " العلم " ولكنه توقف في أكتوبر من نفس السنة يونيو 1958 حيث أخذ تفرغا للتعليم، فقد شهد الجابري مرحلة ازدهار للفكر العربي نتيجة الأحداث التي أعقبها الإعلان عن الوحدة بين مصر وسورية، وقيام الجمهورية العربية المتحدة ،وقد عاش الجابري هذه المظاهر والوقائع متتبعا ملاحظاً وأحيانا منخرطاً .وقضى السنة الأولى في سورية بدمشق، وحصل على شهادة "الثقافة العامة"، ثم عاد من جديد في صيف 1958 الى جريدة العلم[1] .

أيضا انطلاقا من أكتوبر 1958 التحق الجابري كأستاذ بكلية الآداب قسم الفلسفة لمتابعة الدراسة الجامعية. كما التحق في نفس السنة بمعهد ليرميطاج بالدار البيضاء كقائم مقام مدير، وفي سنة1960. توقفت عن العمل به.

سافر في ربيع 1960 إلى باريس بغرض الالتحاق بالسوربون، لكنه تخلى عن الفكرة لعدة أسباب. حصل الأستاذ على الإجازة في فلسفة سنة 1961 م. كما حصل على شهادة السنة الرابعة (الإضافية) سنة 1962م

كما عين الجابري أستاذ للسلك الثاني ثانوي في ثانوية مولاي عبد الله بالدار البيضاء سنة 1964 م، عمل مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة بالتعليم الثانوي (1967/1965) وأستاذ للفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب محمد الخامس الرباط. كذلك نال شهادة الدبلوم بالدراسات العليا في الفلسفة بكلية الآداب. وفي سنة 1969 م ترقى إلى درجة محاضر بنفس الكلية[2] .

([1]) محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مصدر سابق، ص160.

([2]) المصدر نفسه، ص160.

إن كل ما رأيناه لا يؤرخ إلا القليل من الحياة الثقافية للأستاذ محمد عابد الجابري، لأن البداية الحقيقة انطلقت فعليا في سنة 1970 م حيث تحصل الأستاذ على شهادة الدكتوراه الدولة في الفلسفة سنة 1970 م وكانت لجنته للمناقشة مزدوجة: مغربية وفرنسية.

أيضا في سنة 1971 م عين الجابري أستاذ للتعليم العالي، وظهر له أول كتاب وهو أطروحته لدكتوراه الدولة باسم "العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في تاريخ الإسلامي[1] .

أما بالنسبة لحياة الجابري السياسية فتمثلت في كونه أستاذ شكل رمزاً بارزاً من رموز الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، والتي كانت بداياته في سنة1959 م بحيث ساهم في الانتفاضة 25 يناير والتحق بجريدة "التحرير" منذ تأسيسها يوم 2 أبريل 1959م كسكرتير وانتخب عضواً في المجلس الوطني للاتحاد كمرشح للإنتخابات البرلمانية ، لكنه اعتذر لتقيده بمواصلة مساره الثقافي، وفي 16 يونيو1964 م صدرت جريدة "المحرر" بعد توقف جريدة " التحرير " في أكتوبر 1963 م وكان إبراهيم الباعمراني أحد منشطيها بعد الانفراج النسبي الذي حدث في أعقاب حوادث 23مارس 1965 م بالدار البيضاء وكان محمد العابد الجابري من بين الذين اعتقلوا واطلق سراحهم سنة 1965 م. ثم واصلوا اصدار الجريدة يومياً .

وفي 11أكتوبر 1968 م. صدرت جريدة "فلسطين " التي تولى إدارتها المناضل محمد الأسفي، وكان الجابري مساهما فيها. كذلك في خريف 1974 م ساهم مجمد عابد الجابري في إعداد للمؤتمر الاستثنائي للاتحاد.

رُشح محمد عابد الجابري الانتخابات لكنه اعتذر وأكد في اجتماع المكتب السياسي على قراره. بعد انخراطه في سلك النواب أو الوزراء. وفي 8 أكتوبر 1978 م قدم استقالته

([1]) محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، ط1، (بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011م)، ص8.

من مكتب السياسي، لكنها رفضت، وكان قد تولى الإشراف على سير أعمال المؤتمر الوطني الثالث للاتحاد الاشتراكي الذي انعقدت أيام 10/9/8.ديسمبر من نفس السنة[1] .

هذه هي إذن حياة محمد عابد الجابري السياسية، فهو لم يكن مناضلاً وحسب بالحزب بل كان من أبرز المنظرين فيه، انطلاقا من قراءته السياسية للواقع المغربي، ومحاولة إيجاد حلول للمشاكل التي يعيشها المغرب بوضع مجموعة من البرامج والمخططات، والتي كانت في عمقها ذات حمولة إيديولوجية ثقيلة، خصوصا ونحن نتحدث عن الحزب الاشتراكي للقوات الشعبية الذي مثل أحد أبرز الأحزاب اليسارية في المغرب سابقا جعل مواقفه الفكرية والسياسية تندرج ضمن رؤية معينة للسياسة والعمل الحزبي[2]

إذن لم ينسحب الجابري من العمل السياسي، حتى عندما قرر وقف أنشطته السياسية حيث: " انفعاله في الفكر والثقافة كانت أفعاله سياسية بامتياز فظل حاضراً في الجهة السياسية، متحصنا ببلورة الموقف الفكري والجهد النظري الذي يضئ أفعال وتفاعلات المشهد السياسي ويتوخى بلوغ أهداف معينة"[3]

ومنه نستنج أن للجابري حضور في المجال السياسي والأكاديمي والتربوي فهو في قمة عالية.

أما في إطار حديثنا عن الحياة الثقافية لمحمد عابد لجابري يجب أن نشير إلى نقطة أساسية وهي المتعلقة بالجوائز التي نالها:

●ففي يونيو 1988 م نال جائزة بغداد للثقافة العربية التي تمنحها اليونسكو وقيمتها خمسة ألاف دولار.

●جائزة المغاربية للثقافة التي تمنحها تونس في ماي1999 م وقيمتها ستة عشر ألف دولار، وقد اعتذر عن جوائز أخرى، وعن ترشحه لها، ففي الثمانينات اعتذر عن

([1]) محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، مرجع سابق، نفس الصفحة.

([2]) محمد الداهي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص19.

([3]) المرجع نفسه، ص19.

الترشح لجائزة صدام حسين وقيمتها مئة ألف دولار وذلك لأنها لم تكن تضم تخصص الفلسفة، كما اعتذر عن جوائز بالمغرب رغم إلحاح المسؤولين على ترشيحه.

- جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي مؤسسة BNI تحت رعاية اليونسكو في 2005/11/14م.
- جائزة الرواد مؤسسة الفكر العربي بيروت 2005/12/7م.
- ميدالية ابن سينا من اليونسكو في حفل تكريم شاركت فيه الحكومة المغربية بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة الرباط الصخيرات في 2006/11/16م.
- جائزة ابن رشد للفكر الحرفي 2007/10م ببرلين المانيا(1) .

المطلب الثاني: مؤلفاته ووفاته.

أ/ مؤلفاته:

بعد تتبع مختلف المحطات التي عاشها محمد عابد الجابري ثقافياً وسياسياً

سنتطرق فيما يلي إلى عناوين أهم الكتب التي ألفها التي تتمحور ضمن مجالات مختلفة: منها ما هو سياسي، ومنها ما هو تربوي، لكن الشق الأكبر يهم مسألة النهضة. فإلينا مجموعة مصادره وكتبه.

- ❖ أضواء على مشكل التعليم بالمغرب سنة 1973م.
- ❖ من اجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية سنة 1977م.
- ❖ نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي سنة 1980م.
- ❖ بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي 2).
- ❖ تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1) سنة 1984م
- ❖ السياسات التعليمة في المغرب العربي سنة 1988

(1) عقبة أحمد، رحيل ناقد العقل العربي، بتاريخ 2019/03/20، الجزيرة. نت.

- ❖ إشكاليات الفكر العربي المعاصر سنة 1989 م
- ❖ العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي 3)
- ❖ حوار المشرق والمغرب (مؤالف مشارك) سنة 1990 م
- ❖ التراث والحداثة. دراسات ومناقشات سنة 1991م
- ❖ الخطاب العربي المعاصر (الطبعة 4) سنة 1992
- ❖ فكر ابن خلدون –العصبية والدولة–(الطبعة 5) سنة 1992
- ❖ وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر سنة 1992م
- ❖ مدخل الى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي سنة 1994م
- ❖ مسألة ثقافية سنة 1994م
- ❖ الديمقراطية وحقوق الانسان سنة1994م
- ❖ مسألة الهوية العروبة والإسلام .... الغرب سنة 1995م
- ❖ المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن طفيل ونكبة ابن رشد سنة 1995م.
- ❖ الدين والدولة وتطبيق الشريعة سنة 1996م.
- ❖ المشروع النهضوي العربي. مراجعة نقدية سنة1996م.
- ❖ مجلة " الفكر والنقد " جانب محمد إبراهيم بو علو عبد السلام بن عبد العالي سنة 1997م
- ❖ قضايا في الفكر المعاصر سنة 1997م
- ❖ حفريات في الذاكرة من بعيد سنة 1997م
- ❖ ابن رشد سيرة وفكر سنة 1998م
- ❖ أشرف محمد عبد الجابري وعلى نشر جديد لأعمال ابن رشد الاصلية مع وضعه لمداخل ومقدمات تحليلية وشروح، وضمت الكتب التالية
  - o فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال.

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.
- تهافت تهافت.
- الكليات في الطب.
- الضروري في السياسة.
- مختصر سياسة افلاطون [1]

- ❖ مشروع العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العرب 4)2001م
- ❖ في نقد الحاجة الى الإصلاح سنة 2005م
- ❖ مدخل الى القران سنة 2006م
- ❖ فهم القان: تفسير الواضح حسب ترتيب النزول (قسم 1و2) سنة 2008م
- ❖ فهم القرآن: تفسير الواضح حسب ترتيب النزول (قسم 3) سنة 2009م.
- ❖ المغرب المعاصر:" الخصوصية والهوية ...الحداثة والتنمية سنة 1991م.
- ❖ التنمية البشرية والخصوصية الثقافية: العالم العربي نموذجا سنة 1997م

ب/ وفاته:

يمثل 03 مايو 2010 حدثاً بارزاً في تاريخ الفكر المغربي والعربي، بحيث استأثر اهتمام كل المتتبعين للساحة الفكرية، إنه حدث رحيل الأستاذ محمد عابد الجابري بعد أن قضى 75 سنة من عمره في العطاء[2]

([1]) أنطوان سيف وآخرون، العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، بحوث ومناقشات، ط1، (بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012م). ص245، 246.

([2]) محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، مرجع سابق، ص10.

المطلب الثالث: تعريف العقل:

1 –العقل لغة:

ورد في لسان العرب العقل على عدة معاني نشير من بينها العقل يعني الحجر والنهي ضد الحمق وجمعه عقول، فالعاقل هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، والعقل بمعنى الحبس أي حبس اللسان عن الكلام أي التوقف.

أيضا ورد أن العقل هو تثبيت في الأمور، والعقل القلب والقلب العقل(1) .

وسمي العقل عقلا لأنه يمنع صاحبه من الخطأ، ومنه فالعقل يميز الإنسان عن الحيوان يقال: [لفلان قلب عقول، ولسان سؤول، وقلب عقول فهم، وعقل الشيء يعقله عقلا فهمه](2)

يقول أهل اللغة:

أن صدقة عقال نجد قول استعمل فلان على عقال بني فلان أي على صدقاتهم(3) .

العقل عند المسلمين العرب:

قال ابن الأنباري* (721ه –328ه) الرجل العاقل هو الجامع لأمره. ومنه بواسطة العقل يعرف الشخص السوي من المجنون.

ابن سيبويه: (180ه–148ه) أولا من وضع علم النحو فهو إمام النحاة.

العقل صفة في الإنسان، وبالتالي يوحي تعريفه هذا بأن العقل بالنسبة له يحتل تصورا ميتافيزيقيا وليس له محل عضوي.

ابن البري:(582ه–499ه) أنشد على العقل فقال:

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، الجزء الحادي عشر، بيروت، لبنان (د ت)، مادة: عقل.

(2) المرجع نفسه، مادة: عقل.

(3) أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقياس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزء الرابع (د ت)، (د ب) مادة: عقل.

(*) ابن الأنباري: الإمام الحافظ اللغوي ذو الفنون أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري. (محمد ابن أحمد ابن عثمان الذهبي، سيرة أعلام النبلاء، ص275)

فقد أفادت لهم حلما وموعظة ******لمن يكون له إرب ومعقول

ويضيف العقل يعني عاقل وعقول هو قوم العقلاء[1] .

ابن الأثير : [*](630هـ-555هـ)

العقل يظهر بالنسبة له في الرجل الحكيم القائل من كلامه أحسنه فيقول عن العقل: [هو الذي يظن به الحمق فإذا فتش وجد عاقلا] ويظهر في تعريف

ذو الرمة: (77هـ-117هـ)

العقل بمعنى الحبس في قوله: معتق اللسان يغير حبل يميد كأنه رجل أميم[2] .

يذكر الجاحظ في سبب إعطاء اسم العقل عقلا فيقول: [إنما سمي العقل عقلا وحجراً لأنه يلزم اللسان ويخطمه ويشكله][3]

كذلك يشرح لنا أبي حاتم قوله هذا بأن الشخص في بداية فكره ونضج عقله يسمى أديبا ثم أريباً ثم يصبح عاقلاً والرجل إذا دخل الدهاء وأصبح داهية يطلق عليه شيطان وإذا زاد على ذلك يطلق عليه عبقري.

وهذا ما جاء في تحليلنا لمقولة وردت في {روضة العقلاء ونزهة القضاء} للإمام الحافظ ابي حاتم محمد ابن حبان السبتي: {العقل اسم يقع على المعرفة بالسلوك الصواب والعلم باجتناب الخطأ}[4] .

([1]) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: عقل.

(*) ابن الأثير: الإمام العلامة المحدث الأديب، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، (محمد ابن أحمد ابن عثمان الذهبي، سيرة أعلام النبلاء، ص354).

([2]) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: عقل.

([3]) عبد الحميد الجوزي، مكانة العقل في فلسفة الجاحظ، إشراف عبد رازق قسوم، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، تخصص: فلسفة إسلامية، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، 2003-2004، ص179.

([4]) الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان التميمي السبتي، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، (د ت)، ص07.

وبناء على ما سبق يمكن أن نعطي تعريفا لغويا للعقل من خلال ما تم الإشارة إليه من تعاريف سابقة للعقل، فالعقل: بمعنى الحبس، المنع، والقوة التي نحصل بها على المعرفة.

فالعقل هو نقطة تميز والفرق بين إنسان وسائر المخلوقات وبه الإنسان يفهم الأمور.

العقل اصطلاحا:

يوجد العديد من التعاريف للعقل في المعنى الاصطلاحي إلا أن هناك نقطة الالتقاء هذه التعاريف هي اعتبار العقل هو العنصر الأساسي لتعرف الإنسان على حقائق الأشياء وبناء المعرفة الإنسانية[1] .

فنجد الفلاسفة اليونان قد أطلقوا على العقل اسم (NOUS نوس)، حيث يحدد أرسطو (322م-384م) معنى العقل بانه جوهر قائم بذاته وأعطى له أنواع متعددة. العقل بالقوة الهيولاني والعقل بالفعل وهو العقل الفعال.

أما ما يظهر لنا في الفلسفة العربية نجد الفارابي (874م-950م) في رسالته {العقل الفعال} يشير إلى أن العقل ليس شيء مادياً بل هو مفارق للمادة[2] .

بحيث أعطى للعقل بعداً ميتافيزيقيا وميزه عن كونه عضو مادي.

العقل عند الفلاسفة الغربيين:

وهكذا وبنسبه للفلسفة الأوربية نجد: أوغيستطين (430م-354م) في مؤلفه {المعلم} الذي أصدره سنة 389م. ركز على الجانب العقلي وقال هو شرط لحصول الإيمان. وهذا ما جاء في عبارته الشهيرة {أعقل كي تؤمن، وأمن كي تعقل}

فرانسيس بيكون (1561م-1626م) يرى أن العقل وحده يكفي لوصول إلى الحقيقة بدون وحي.

([1]) علاء الحسون، تنمية الوعي، منهج في ارتقاء المستوى الفكري وتشيد العقلية الواعية، دار الغدير، ط1، 2003م، ايران. ص52.

([2]) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، القاهرة، مادة: عقل.

برغسون (1859م–1941م) العقل والدماغ ليسَا شيء واحد، والدماغ هو المجرى والطريق الذي يمر عليه الإدراك[1] .

ديكارت (1596م–1650م) العقل بالنسبة له هو الذي نميز من خلاله بين الصحيح والباطل بصفة فطرية.

فالعقل هو مصدر المعرفة الصحيحة واليقينية والموثوق بها، حيث يذهب للقول إن الأفكار الصحيحة يجب أن تكون واضحة أمام العقل كما هو الحال بالنسبة إلى وضوح المواد المحسوسة التي نراها بعين مجردة[2] .

العقل العربي عند الجابري:

وأطلقه على سلسلة نقد العقل العربي، فقد كانت المادة غزيرة مهمة لتأمل ودراسة الأطر التي تشكلت فيها العقلية العربية والفكر العربي، فقد ركز الجابري على مفهوم العقل العربي باعتباره: (أنه ليس شيء أخر غير هذا "الفكر " الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها، وهي الثقافة العربية الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنهم وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم[3].

انتهاج البيداغوجي عند الجابري. {ترجمت كلمة عقل بعبارة فكر. وصفه أداة لتفكير} لأن هذه الترجمة ستصبح مطابقة الفكر للعقل والعقل للفكر.

بحيث نجد أن الجابري ينظر إلى العقل العربي نظرة علمية معاصرة تستند اجرائيا إلى تقسيم الذي يضعه الفيلسوف الفرنسي " اندري لا لاند " وهذا بارزا من انطلاق محمد

([1]) فهمي قطب الدين النجار، ماهية العقل: العقل في اللغة وعند الفلاسفة.

([2]) ديف روبنسون، كريس جارات، أقدم لك ديكارت، تر: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية المجلس الأعلى للثقافة، 2004، القاهرة، ص29.

([3]) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة ونشر، ط2، بيروت، لبنان، 1985، ص15.

عابد الجابري في كتابه " نقد العقل العربي "[1] معتبرا أن العقل العربي الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، وعمل هذا العقل في ذات الوقت على انتاجها، بحاجة إلى عملية نقد واسعو، دون أن يقدم تحديداً واضحاً لمفهوم العقل وفق مقتضيات البحث العلمي الفلسفي. ثم ميز بين أقسام ثلاثة لهذا العقل: برهاني وبياني وعرفاني، وأشاد فيما بينها تقابلات ميتافيزيقية في الثنائيات مثل: (عقل برهاني/ عقل بياني)

(عقل بياني* / عقل عرفاني) توالد منها ثنائيات أخرى: (عقل سني / عقل شيعي) (عقل المغرب / عقل المشرق) وهذا يساير إختياره لثنائية أندري لا لاند (العقل المكوّن / العقل المكوَّن) يقصد لا لاند بالعقل (نشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى إنه " الملكة " التي يستطيع بها كل إنسان يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس) كنقطة انطلاق لنقده[2] .

هذا نتداركه في كتابه " تكوين العقل العربي " (لقد تشكلت بنية العقل العربي إذا، في ترابط مع العصر الجاهلي فعلا، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعادته وتم ترتيبه وتم تنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله وما بعده)[3]

([1]) محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، الجزء الأول، ص74. وبنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة 1986، ص91.

(*) يعتمد على منهج العقلانية الدنية تؤسسه العلوم الدنية للموروث الثقافي العربي الخالص، هو نصوص قرآنية

([2]) عمر كوش، أقلمة المفاهيم–تحولات المفهوم في ارتحاله–الطبعة1، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، 2002، ص81.

([3]) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص61.

خلاصة:

بعد اتمامنا لهذا الفصل نتخلص أن محمد عابد الجابري مغربي الأصل فيلسوف ومفكر في زمانه كان من أبرز أعلام الفكر عامة والفكر السياسي خاصة، تقلد عدة مناصب في المغرب وخارجها، كما كانت له العديد من المصادر معظمها يتحدث عن العقل والتراث والحداثة، كانت فلسفته عقلانية تخص جانب العقل (الإدراك) عكس اللاعقلانية (المحسوس) كما نرى أنه أخذ من عند كل فيلسوف فكرة تقمصها في فكره لتحديث الأفكار القديمة ففي جانب السياسي كان ابن رشد مرجعه حيث نجد بعض المتكلمين في تراثنا حاولوا التوفيق بين العقل والنقل ودمج الدين بالفلسفة فجاء ابن رشد رافضاً لهم مستند على مشروعه الفلسفي يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين للحفاظ على كل منهما على هويته الخاصة {محو الخلاف بين الدين والعقل هذه الأسس هي التي تُنهض العقلانية الجديدة، أما في الجانب الإبستمولوجي فنجد الجابري لا يدعوا إلى القطيعة مع التراث والفكر العربي القديم وإنما بعض الفئات معينة في عصر الانحطاط والفكر الغنوصي، كذلك بعض المناهج غير الموضوعية، بالعكس فإن الجابري يسند التحديث وتجديد للتراث، لا إلغائه. ومنه نجده اعتمد في نهوض الفكر العربي وخاصة منها السياسي على الفلاسفة الغربيين من أمثال كانط ولايبنتز اللذان جاء بفكرة استعمال العقل المحض أي (العقل الخالص).

الفصل الثاني: مرتكزات العقل السياسي عند محمد عابد الجابري:

تمهيد:

المبحث الأول: مرتكزات العقل السياسي في التراث العربي

المطلب الأول: القبيلة

المطلب الثاني: الغنيمة

المطلب الثالث: العقيدة

المبحث الثاني: نقد وتحديث مرتكزات العقل السياسي العربي عند الجابري

المطلب الأول: مجتمع مدني

المطلب الثاني: ضريبة

المطلب الثالث: مجرد رؤى

خلاصة

تمهيد:

يظهر لنا في هذا الجانب من العقل السياسي الذي بين أيدينا انه جاء في القسم الأول من كتابه المذكور كيفية فهم محددات وتجليات العقل السياسي العربي في سياق تعثر الدولة الوطنية وفشل المشروع وعودة النزاعات العشائرية والطائفية والاصولية الدنية ،التي تبرز في " القبيلة والغنيمة والعقيدة " كمحددات أساسية للعقل السياسي العربي ابتداءً من مرحلة الدعوة المحمدية في مكة ونشأة الدولة التي تهيمن اليوم على المشهد المشرقي العربي بشكل تام .فالحركات الأصولية انتهت إلى الدولة الإسلامية والنظرة والقاعدة ،وتعثر الدولة الوطنية انتهى إلى تفككها وانهيارها .مما يبرر العودة إلى محاولة الجابري في هذا المجال لإحلال بدائل ثلاث تحل محل أسس العقل السياسي في عهد الرسول(ص) والصحابة الراشدين.

المبحث الأول: مرتكزات (أسس) العقل السياسي في التراث العربي

قبل البدء بالحديث عن محددات العقل السياسي العربي لدى الجابري، فلا بأس من قول شيء عن "العقل "العربي السياسي لديه، درءاً لأي سوء فهم أو التباس ممكن عند الحديث عن "العقل " العربي. ما يعنيه الجابري ب "العقل " هو القوالب أو مفاهيم السابقة على الفعل السياسي والتي نستخدمها لفهم العالم "السياسي " ومن ثم التصرف حياله، والتي تعطي المعنى للفعل السياسي وتبرره وتسوغه، وهي في هذا تشبه المقولات المتعالية الكانطية من حيث إنها تقدم إطار لتعليقنا للعالم.

المطلب الأول: القبيلة

تناول التجربة العربية الإسلامية." تناولا علمياً يرتقي في عمقه وشموله إلى المستوى الذي يجعله يعبر فعلا عن خصوصية هذه التجربة " وقراءة تاريخها السياسي قراءة هادئة وموضوعية ومنه نجد أن محمد عابد الجابري يقترح لهذه الدولة ثلاثة مفاتيح أساسية ومنها نذكر القبيلة:

اسم (اللاشعور السياسي) الذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية المذهبية، الحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس[1]

هنا نجد أن القبيلة محركاً للسياسية والربح. أن معرفة دورة القبلة والتأكيد على أثرها في صنع الأحداث يقتضي منا أولاً تحديد المفهوم الذي يقصده الجابري للقبيلة:

نرى أن تفسيرها عند الأنثروبولوجييون الغربيون كان على شكل مصطلح "القرابة"، ويعبر عنها ابن خلدون "بالعصبية" ونعبر عنها كذلك نحن اليوم "بالعشائرية " عندما

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، لبنان، 1995، ص13.

نصف أي سلوك أو تصرف اجتماعي كان أو سياسي، يقوم على أساس ذوي القربى والمحاباة. بدل الاعتماد على مقاييس علمية موضوعية ديموقراطية – مثل المقدرة والخبرة وكسب ثقة الناس.

يعني الجابري بالقرابة هنا ليست بالدم الواحد حقيقة كانت أو وهمية، بل يعني كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى طائفة أو حزب، حين يكون هذا الانتماء هو حده الذي يتعين به "الأنا والأخر" في ميدان الحكم والسياسة[1]

لقد كان للقبيلة مفهوم أوسع وأشمل من مفهوم اللغوي، فالقبيلة لغة: هي جمع قبائل، وهي جماعة من الناس تنسب إلى الأب الواحد أو الجد الواحد مثل (قبيلة قريش)[2] كذلك نجدها جاءت في لسان العرب لابن منظور:" القبيلة من الناس بنو اب واحد، يقال لكل جماعة من واحد قبيلة، ويقال لكل جمع من شيء قبيل " [3]

وقيل أيضا أن القبيلة جمع قبائل مفردها القبيل: الزوج، والجماعة من ثلاثة فصاعداً من أقوام شتى وقد يكونون من نجر واحد وربما كانوا بني أب واحد[4] .

فالقبيلة بمعنى أخر هي مجموعة الروابط اجتماعية التي تساهم في تحديد السلطة والحاكم، سواء على مستوى قبيلة أو دولة أو غيرها من الأطر الاجتماعية. وهي كذلك التي تحدد السياسة وتحسم المواقف أثناء التهديد الخارجي إذا تتدخل العصبية لرده باعتبارها محدداً من محددات العقل السياسي.

كما يفسرها ويطرحها محمد عابد الجابري: سابقة للفعل السياسي، تؤسسه وتمهده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وكفعل تحريض وهو أشبه بالدوافع اللاشعورية التي

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 48.49

([2]) المعجم العربي الأساسي، تأليف وإعداد جماعة من كبار اللغويين العرب، بتكليف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989، ص966

([3]) ابن منظور، لسان العرب دار المعارف ج4، ص3519

([4]) الفيروز أبادي، القاموس المحيط مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.ط6.بيروت لبنان.1998.ص1045

تؤسس السلوك في نظر علماء التحليل النفسي يتعلق بمعطيات سيكولوجية وبالتالي البنية الرمزية مكانها في المخيال الاجتماعي*. إنها عبارة عن "اللاشعور سياسي"** الذي يحرك بدوره الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد[1]

إنها أحد أشكال المجتمع الإنساني يسود النظام المشاعي البدائي، تقوم على أساس العلاقات العشائرية التي تؤدي إلى التقلب الإقليمي اللغوي والثقافي للقبيلة. بحيث كان ارتباط الفرد بقبيلة ما يسمح له بحق الملكية العامة والإنتاج والحياة العامة. اما اليوم فقد حل التبادل السلمي محل العلاقات العشائرية مما أدى الى تفكك القبائل وتوحيدها في قوميات[2]

ان مفعول القبيلة تحركه ما به تقوم القبيلة وهو القرابة وان مجال " القبيلة" هنا سيكون محصورا، في مكة أولا بين القبائل القريشية وفي المدينة ثانيا، بين الفئات التي تساكنت فيها بعد هجرة النبي (ص) اليها. ومفعول "القبيلة" في هذه المرحلة وأعني به النعرة والتناصر ومفعولا طبيعيا فطريا، معنى انه لم يكن يحركه غير ما يشكل من "القبيلة" قبيلة وهو القرابة بالنسب او معناه كولاء او الجوار. فهي قد تتخذ أحد الشكلين واما تكون باعتقاد مجموعات من القبائل في انتمائها الى جد اعلى مشترك يميزها عن غيرها[3]

لان النسب لا يعني ضرورة القرابة الدموية التي تتولد عنها العصبية لان تعصبه الفرد لعصبتيه يرجع إلى الألفة وطول المعاشرة وما ينتج عن ذلك من تربية ثقافية وأخلاقية

(*) استعاره من الفكر الغربي المعاصر أمثال "ماكس فيبر" عرفه بنشاط يحمل منعنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم بعضهم إزاء بعض. (محمد عبد الحابري، العصل السياسي العربي، ص 15).

(**) استعاره الجابري من المفكر الفرنسي "ريجيس دوبري" هي أن ظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس وأنما تؤسسها بنية العلاقات المادية الجمعية الممارسة على الأفراد ضغطا لا يمكن مقاومته. (محمد عبد الجابري، العقل السياسي العربي، ص13).

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي، مصدر سابق. ص53

([2]) روزنتال ويودين –الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط6، بيروت، لبنان، 1987، ص375

([3]) محمد عابد الجابري. العقل السياسي العربي (ص79).

واجتماعية. فالعصبية تقدم على شيء آخر غير النسب تغذيها المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة [1]

يبدأ تاريخ مكة السياسي المعروف، الذي كان له امتدادات إلى زمن الدعوة المحمدية، ويبدأ بقصي ابن كلاب الجد الرابع للنبي (ص) وقد عاش في منتصف القرن الخامس ميلادي قبل نحو القرن ونصف القرن من ميلاد الرسول (ص) وينتهي نسب قصي إلى فهو، الملقب بقريش، ثم يرتفع به الناسبون إلى عدنان: جد عرب الشمال فهو: قصي ابن كلاب ابن مرة ابن كعب لؤي ابن غالب ابن فهر (قريش) ابن مالك ابن النصر ابن كنانة ابن خزيمة ابن مدركة ابن الياس ابن مضر ابن نزار ابن معد ابن عدنان، ويرفع النسابون شجرة النسب إلى إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام. ولكن مع اختلاف كبير بينهم.

اسم (قريش) تطلق قبل الدعوة المحمدية وأثنائها وبعدها على مجموعة قبائل نسب إلى (فهر) المذكور سكنت مكة وهو لقب يميزها عن غيرها من القبائل العربية لذلك يقال قريش العرب [2].

وقريش اسم يطلق على مجموعة قبائل تنسب إلى فهر سكنت مكة وهو لقب يميزها عن غيرها من القبائل العربية، لذلك يقال قريش والعرب...الخ

<u>أ/ تأثيرها في المرحلة المكية:</u>

وحتى الدعوة الدنية لا تتم إلا بالعصبية، فكل أمر يحمل الناس عليه لا يتم إلا بالقتل الموقوف على العصبية، وفي الصحيح: (ما بعث الله نبيا إلا في منعه من قومه) فإذا كان هذا في الأشياء فما الظن بغيرهم [3].

كما حمت قبيلة بني هاشم الرسول (ص) ، إذا بعد وفاة والده عبد الله كفله جده عبد المطلب ، وبعد وفاة هذا الأخير كفله عمه أبو طالب لأنه أي أبو طالب وعبد الله أخوين

([1]) محمد عابد الجابري. العصبية والدولة. مركز الدراسات الوحدة العربية. ط5.بيروت لبنان. سنة 1992.ص272

([2]) محمد عابد الجابري. العقل السياسي العربي. مصدر سابق، ص80

([3]) أبو عبد إله محمد بن الأزرق. بدائع السلك في طبائع الملك، الدار العربية للكتاب، ج1، لبنان. ص193

من أب واحد وأم واحدة ، على خلاف العباس وأبو لهب الذين كانَا من أم أخرى وهو ما يفسر حسب رأي الباحث –عداوة أبي لهب الكبيرة للرسول إلى جانب تأثير زوجته أم جميل أخت أبي سفيان ابن حرب ابن عبد شمس هو ألذ خصوم الدعوة الإسلامية ، إلا أن قبيلة بني هاشم حمتهم من بطش قبيلة قريش .كما يظهر لنا أبا طالب هو الذي منع وحي النبي (ص) من أذى قريش ،عندما أخذ يذكر أصنامهم وألهتهم بسوء .وقد تدخل كبار أهل قريش مراراً إلى أبي طالب يحاولون إقناعه بصرف ابن أخيه عن مهاجمة ألهتهم.

وقد شكلوا ذات مرة وفداً يتألف من عتبة كما هو واضح من رؤساء المجموعة القبيلة المنافسة لبني هاشم المتحالفة ضدهم فلما لاحظوا عدم جدوى شكواهم واستمرار الرسول (ص) في دعوته فهددوا أبا طالب ثانية وخيروه هذه المرة بين توقيف ابن أخيه عن دعوته أو هي الحرب بينهما حتى يهلك أحد الطرفين [1]

وهكذا فكل شيء يجري فالقبيلة لابد أن يخضع لمنطقها غير أن منطق القبيلة ليس وحيد الاتجاه، وهكذا فلما رأت قريش أن صفوف محمد(ص) وأصحابه قد تعززت بالإسلام حمزة وعمر بن الخطاب وأن الإسلام أخذ يفشو بين القبائل (اجتمعوا وتثمروا أن يكتبوا كتابا يتعاقدون فيه على بني هاشم وبني المطلب على أن لا ينكحوا إليهم ولا ينكحوهم ولا يبيعوهم شيئاً ولا يبتاعونه منهم فلما اجتمعوا لذلك كتبوه في صحيفة ثم تعاهدوا وتواثقوا على ذلك ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة توكيداً على أنفسهم)[2] .

لم يكن مفعول " القبيلة " محصوراً بين الطرف الحامي للرسول (ص) والطرف الأخر لمعادي. بل إنه كان يسري أيضا داخل هذا الطرف الأخر الذي كان يتكون كما قلنا من

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص 83

(2) المصدر النفسه، ص 84

قبائل متحالفة ولكن متنافسة يحكم العلاقات بينها منطق " أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب ".

فأصبح هنا الرسول محمياً بعشيرته كلها بني هاشم وبني المطلب رغم عدم استجابتهم لدعوته، إنها رابطة القرابة وصلة الدم يستثني من ذلك أبي لهب الذي أثر وأصر على محاربة دعوته [1]

كما أنا نلاحظ في عهد الرسول (ص) كان إسلام حمزة في إطار التحدي القبلي، فلما تعدى أبا جهل على الرسول (ص) بأن شتمه حز ذلك في نفس حمزة فذهب يبحث عنه فوجده جالساً في جماعة من قريش خاطبة غاضباً وقال له: أتشتمه وأنا على دينه أقول ما يقول فرد ذلك علي أن استطعت؟ فلم يرد أبا جهل خوفا من وقوع حرب قبيلة لا نهاية لها لقد أسلم حمزة عم النبي دون قصد ودون موعد وبقي متردداً فترة من الزمن فقرر بعدها إعتناق الإسلام وأخبر الرسول بذلك [2].

تُأكد على ذلك ذهاب حمزة بن عبد المطلب عم الرسول (ص) وأخوه من الرضاعة، حيث كان يتمشى في كعبة لقي خادم لعبد الله بن جدعان فقال فرويت له ما صنع أبو جهل بالنبي وقالت له :(يا أبا عمارة لو رأيت ما لقي ابن أخيك محمداً أنفا من أبي الحكم بن هاشم، وجده هناك جالسا فأذاه وشتمه وبلغ منه ما يكره. فتوجه حمزة مسرعاً للكعبة عساه يجد أبا جهل هناك فوجده يتوسط نفراً من سادة قريش، وفي هدوء رهيب تقدم منه ثم استل قوسه وهوى بها على رأس أبا جهل وصاح قائلاً: " أتشتم محمد اً وأنا على دينه أقول ما يقول ألا فرد ذلك علي أن استطعت") [3]

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص86.

([2]) المصدر نفسه، ص 86.87.

([3]) خالد محمد خالد. رجال حول الرسول. دار الكتاب العربي بيروت، لبنان، ط2، 1973، ص208-211

لقد تطورت الأوضاع وأجمع كفار قريش العداوة بين القبيلتين وعزموا على قتل الرسول (ص) بعد (ضعفهم وانهزامهم على إقناعهم فأعلنوا حصاراً لا بيع ولا نكاح بينهم ولا صلح ولا رأفة بهم، حتى يسلموا بني عبد المطلب وحصروا إلا أن يقتلوا الرسول[1] .

إن عصبية بني هاشم وبنو المطلب كانت تكمن خلف دعوة الرسول، إذا كانت تحوطه بالرعاية والحفظ من خلال موقفهم السلبي لمشركي قريش[2] .

بالتالي لا يوجد للفرد مكانة بارزة إلا داخل القبيلة أي داخل عصبية أي جماعة ينتمي إيها وهذا لا يعني أن هناك تقارب جذري أباً عن جد بل هناك إنتماء فعلي إلى الجماعة معينة تخدمها مصلحة واحدة مشتركة ودائمة لذلك فهي لا تنظر إلا حينما تهدد مصلحتها المشتركة [3].

وبعد مقاومتهم الحصار والخروج منه مرض أبي طالب مرض الموت، فجاء إليه زعماء قريش يردون أن ينازعوا ويتنازلوا عن قتل الرسول (ص) وهو يتركهم وحالهم وآلهتهم، ومنه صفقة تضمن لهم كف النبي (ص) عن التعرض لألهتهم مقابل اعطائه ما يرضيه من مال ونفوذ ...ذهب إليه وفد منهم يتقدمه أبو جهل من بني غزوم وأبو سفيان من بني أمية وقالوا له :" يا أبا طالب إنك منا حيث قد علمت ، وقد حضرك ما ترى وتخوفنا عليك ، وقد علمت الذي بيننا وبين ابن أخيك ،فادعه فخذ له منا وخذ لنا منه ليكف عنا ونكف عنه وليدعنا وديننا وندعه ودينه" [4].

بعد موت أبو طالب هو وخديجة زوج النبي (ص) في سنة واحدة، يجد النبي نفسه وجهاً لوجه أمام قريش، لا أحد يمنعه ويحميه فخرج إلى الطائف " يلتمس النصرة من

([1]) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، دار الهضاب، الجزائر، ص 117-180

([2]) المرجع نفسه. ص 120-121

([3]) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص169.

([4]) المصدر نفسه، ص 86

ثقيف والمنعة بهم من قومه" لأنه أصبح دون حماية من قبيلته ولم يكن مفعول القبيلة محصوراً بين الطرف الحامي للرسول (ص) والطرف المعادي[1]

فعلاقات القبلية لم تكن تسمح لقريش بتصفية رجال الدعوة المحمدية لأن أي اعتداء جسماني / دموي على أي فرد من أعضاء القبيلة كان سيفجر الوضع في مكة تفجيراً، سيشعلها حربا أهلية شاملة، ولذلك استطاعت الدعوة المحمدية أن تبقى حية تحت حماية نعرة الأقارب ونظام الجوار. غير أن هذه العلاقات نفسها لم تكن من جهة أخرى، تسمح لتلك الدعوة بالانتشار ولانتصار، لأن النبي صاحب الدعوة منهم، وهذا ما لم يكن يقبله بنو عمومتهم الأقربون بنو امية، ولا الأبعدون بنو مخزوم [(2)].

لكن محمد عابد الجابري نجده يؤكد استمرار دعم قبيلة الرسول (ص) له حتى بعد وفاة عمه أبي طالب وأكثر من ذلك فقد دعمه حتى بعد هجرته إلى المدينة.

وهكذا لم تسمح العلاقات القبيلة لقريش القضاء على رجال الدعوة لأن أي اعتداء جسماني أي دموي على أي فرد من أعضاء القبيلة سوف يؤدي إلى تفجير الأوضاع، فبقيت الدعوة محمية بنعرة الأقارب ونظام الجوار [(3)]

ب/ تأثيرها في المدينة:

كانت تسكن يثرب قبيلتان يمانيتان، الأوس والخزرج، قبل نزوحنا إليها بعد انهيار سد مأرب، وكان يقطنها قبلها قبائل من اليهود أشهرها بنو قريظة وبنو النضير وبنو قينقاع "وقد بنوا حصوناً يجتمعون بها إذا ضاقوا، فنزل عليهم الأوس والخزرج إلا أن الغلبة والحكم إلى اليهود". ثم نشب نزاع بينهم وبين الأوس والخزرج فاستنجد هؤلاء ببني عمومتهم من اليمن الذين كانوا قد نزلوا الشام، فأنجدهم وتغلبوا على اليهود وصار الأمر إليهم. فحلت الأخوة في الدين محلة الإخوة في النسب وحلت الأمة والملة محل القبيلة

([1]) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص 87

([2]) المصدر نفسه، ص 88

([3]) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص115

والعشيرة، إلا أن تجاوز القبيلة لم يكن كاملاً بدليل نزول أبناء القبائل على أبناء القبائل من الأنصار أصدقاء لهم أو أقربهم [1]

لقد كانت صحيفة النبي إعلان رسمي قيام الأمة الإسلامية فهي تحدد نظامها الداخلي، إذا كانت تتشكل من مجموعات قبلية: المهاجرون وهم من قبيلة قريش، والأنصار من عدة قبائل: من الأوس والخزرج، وكذا قبائل اليهود، بنو قينقاع، بنو النضيرة، بنو قريظة، وبعد اتساع الفتوحات إلى مكة خاصة أصبح الإسلام يتم باسم القبيلة ككل وليس باسم الأفراد، ينوب عنها شيخ القبيلة [2]

يعتبر المؤرخون تلك الصحيفة أول دستور في الإسلام، وهي وثيقة تحوي حوالي أربعين بنداً أو مادة تتعلق بوحدة الأمة، المواطنة، الأمن، التشريع، القضاء، الدفاع ...إلخ[3]

لكن رغم رفض الإسلام للتعصب القبلي إلا أن مفعول القبيلة بقي مستمراً إذا بقيت حية في النفوس حتى زمن الدعوة نفسها. ومن الأمثلة على ذلك الخلاف الذي وقع بين الأنصار والمهاجرين حول الماء. وحدث في غزوة المصطلق أن ازدحم جيش المسلمين، من المهاجرين والأنصار، على عين ماء فتشاجر أجير لعمر بن الخطاب مع حليف لبني عوف من الخزرج على الماء فاقتتلا، فصرخ أحدهما يا معشر الأنصار وصرخ الأخر يا معشر المهاجرين، فغضب عبد الله بن سلول فأراد عبد الله بن سلول كبير المنافقين أن يزيد في فتنة المسلمين بفتح ثغرة نعرة القبيلة [4]

ساد إذن منطق القبيلة: " أنا وأخي على بن عمي وأنا وبن عمي على الغريب "إذا يروي مثلاً أن العباس عم النبي طلب من على بن أبي طالب أن يسأل الرسول وهو

([1]) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، نفس الصفحة.

([2]) المرجع نفسه، ص92.93.

([3]) صالح فركوس، تاريخ النظم القانونية والإسلامية، دار العلوم والنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر، ص43

([4]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي. مصدر سابق، ص97

مريضاً عن أمر الخلافة إن كانت حقا لبني هاشم دون غيرهم، لكن علي بن أبي طالب لم يفعل خوفاً من أن يكون الرد سلبياً فيضيع منهم حق الخلافة إلى الأبد بموجب ذلك الرد السلبي المحتمل[1]

بحيث نجد أن النعرة تقوم على المصلحة المشتركة والتي تظهر في أمور المعاش، وهكذا فالصراع العصبي القبلي ذو صبغة اقتصادية واضحة يتقنع باعتبارات معنوية ومظاهر نفسية واجتماعية[2]

كما يؤكد الجابري الحضور القوي لمفعول القبيلة بعد ما وفته المنية الرسول عليه الصلاة والسلام " إذ شهدت عملية تعيين أبي بكر خليفة أثناء اجتماع سقيفة بني ساعدة، شهدت نقاشا سياسياً محضاً حسمه ميزان القوى السياسي والاجتماعي وهو القبيلة[3]

لقد ترك النبي (ص)أمر تعين خليفة له إلى اختيار الصحابة، وكان ذلك أول مشكلة سياسية –داخلية – واجهتهم، فكيف حموا فيها؟

أن الأحداث السياسية الكبيرة من حجم تعيين من يخلف النبي لا تفصل فيها –عادة– إرادة الناس ورغباتهم وحدها، بل إن الظروف الموضوعية التي تكتنف الحادث هي التي تملي في الغالب، نوع الاختيار وطريقة. وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الوضعية التي كانت عليها دولة الدعوة عند وفاة الرسول(ص) سهل علينا أن نقرر بأن ما حدث هو ما كان يمكن أن يحدث، وهذا ليس انطلاقا من أن " ليس في الإمكان أبدع مما كان "بل انطلاقا من أن الحل السياسي لقضية من القضايا هو في الغالب محصلة لمختلف العوامل الفاعلة فيها. ومن هنا يأتي الحل السياسي دوما في صورة حل وسط[4]

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي. مصدر سابق، ص 98.

([2]) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص176-177

([3]) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص18.

([4]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص130

ولقد جاء تعيين أبي بكر كخليفة لعدة اعتبارات منها أنه يأتي على رأس صحابة رسول الله، فهو أول من أسلم وصدق به كما أن مؤهلاته الشخصية ترشحه لتولي الخلافة دون غيره، والأكثر من ذلك أنه كان من قبيلة تميم الصغيرة والتي لم تكن في مستوى يجعل بقية القبائل الأخرى تخشى استبدادها[1] .

ما يهمنا مبايعة أبي بكر وما رافق ردود فعل من هذه الجهة أو تلك. وإذا كان من الجائز الشك أو الطعن في عبارات هذه الروايات أو في مضمونها كلاً أو بعضا، بدعوى أنها إنما تعكس تأويلا أو توجيها املته دوافع سياسية زمن تدوينها، في العصر الأموي او العباسي، فأن ذلك لا يقلل من أهميتها بالنسبة لموضوعنا. إن موضوعنا هنا ليس "الحقيقة التاريخية" في ذاتها، بل الكيفية التي كان "يقرأ" الناس بها الحادث التاريخي، سواء زمن حدوثه أو في زمن حدوثه أو في زمن لاحق. ذلك لأته في كلتا الحالتين فإن ما ينكشف لنا عبر تلك الروايات هو "العقل السياسي العربي" طريقة ممارسته العلمية والنظرية، للسياسة[2]

عين أبا بكر إذن بعد نقاشات حادة بين المهاجرين والأنصار، أي بين قريش من جهة والأوس والخزرج من جهة أخرى، إذ كلما فرغ فريق من تقديم حجته، قام فريق آخر وأضعف هذه الحجة[3]

بحيث كان أبي بكر دائماً مراقباً من طرف الصحابة لتحذيره وحمايته من الأذى وخاصة الصحابي عمر بن الخطاب بحيث وصل بالمهاجرين والأنصار إلى حد التهديد بسل السيوف[4] .

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص131

([2]) المصدر نفسه، نفس الصفحة

([3]) شفيق جبري، العناصر النفسية في السياسة العرب، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، لبنان، 1987، ص14

([4]) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

كما نرى أن الجابري قد أبرز ظهور القبيلة في عهد الرسول(ص) بأن جميع الأخبار المنقولة من مختلف الروايات حول الطريقة التي بويع بها أبو بكر تجعل من " القبيلة " المحدد الأول والأساسي لجميع المواقف. وفي كتاب الذي بين أيدينا هناك روايات تقول إن بعد وفاة الرسول(ص) سارع الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة وأرادوا أن يسبقوا المهاجرين ويبايعوا زعيمهم سعد بن عبادة، وهو أحد النقباء الذين بايعوا النبي(ص) وكان ذا سابقة في الإسلام. وخطب هذا الأخير في الجمع فقال "يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب" وهنا يقصد بأن الإسلام انتشر بفضلهم حين نصرتهم لرسول(ص)[1].

بعد هذه المبايعات أخذ أبا بكر يبسط الأمور ويعقل المهاجرين والأنصار بأن القبيلة ظهرت بفضل أهل قريش وكل قبيلة إلا وكان لقريش ولادة فيها، ومع ذكر فضل قبائل الأنصار وجملهم مع الرسول(ص) وقال لهم أبو بكر منا الأمراء ومنكم الوزراء بعدما كان يطالبون بالحكم المطلق[2] .

ولأن قومه أحق بميراثه وتولي سلطانه، فإذا به يسبق قريشاُ إلى مبايعة أبي بكر فضعف بعمله هذا حال الأنصار، فقاموا وبايعوا أبا بكر، فكان لبشير بن سعد فضلاً كبيراً في حسم الموقف لصالح أبي بكر، وأكثر من ذلك دفع عن المسلمين فتنة كادت تعصف بدولتهم[3] .

وبعد بيعة الأنصار لأبي بكر اجتمع الناس في مسجد جماعات جماعات حسب انتمائهم القبلي. وتذكر إحدى الروايات: "إن بني هاشم اجتمعت عند بيعة الأنصار إلى علي بن أبي طالب ومعهم الزبير بن العوام، وكانت أمه صفية بنت المطلب وكان يعد نفسه من بني هاشم، وكان علي كرم الله وجهه يقول ما زال الزبير منا حتى نشأ بنوه

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص132.

([2]) المصدر نفسه. ص133

([3]) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، مرجع سابق ص14

فصرفوه عنا، واجتمعت بنو أمية إلى عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمان بن عوف فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين، فلما أقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة وقد بايع الناس أبا بكر.[1]

كما اختلف سعد فقد أبى مبايعة أبا بكر وهدد بقتالهم. إذا قيل لأبي بكر:" ليس يبايع سعد حتى يقتل، وليس بمقتول حتى يقتل ولده معه وأهل بيته وعشيرته، ولن تقتلوهم حتى تقتل الأوس، فلا تفسدوا على أنفسكم أمرا قد استقام لكم، فاتركوه، فليس تركه بضاركم وإنما هو رجل واحد". فتركوه وقبل بهذه المشورة[2]

أيضا يعلمنا ابن خلدون بأن الرسول" لم يوصي بالخلافة لعلي بن أبي طالب كما تدعي الشيعة ذلك، ودليل على ذلك يضفي ابن خلدون قوله لعباس رضي الله عنهما إذا طلب منه أن يدخلا إلى الرسول" ويسألانه عن حقهما في الحكم، فرفض علي طلبه وقال إنه إن منعنا منها فلا نطمع فيها آخر الدهر[3] .

وجاء على لسان الإمام مسلم أن يجوز خلافة الخليفة بالإجماع إذ كان في مقدمات موته وبالتالي يجب تركه "كما في عهد الصحابة أجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وأجمعوا على جواز جعل الخليفة الأمر شورى بين جماعة كما فعل عمر بالستة وهذا الحديث دليل على بأن النبي(ص)" لم يوصي على خليفة وهو إجماع أهل السنة وغيرهم"[4]. وننتقل إلى الكيفية التي تمت بها بيع عمر بن الخطاب خليفة لوجدنا أنفسنا أمام ظروف ومعطيات تختلف تماماً عن تلك التي اكتفت مبايعة أبي بكر. لقد كان الأمر قد خرج من الأنصار نهائياً فأصبحت الدولة دولة قريش بدون منازع. إن أبناء قريش هم

([1]) محمد عابد الجابري. العقل السياسي العربي. مصدر سابق، ص134

([2]) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، مرجع سابق، ص15.

([3])عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، مكتبة ومطبعة عبد الرحمان محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الإسلامية، مصر، ص151

([4]) الإمام أبي الحسين مسلم، صحيح المسلم، دار إحياء التراث العربي، ج3، بيروت، لبنان، ص1455

الذين قضوا على حركات التمرد والردة وهاهم الآن في العراق والشام ينازلون الدولتين العظيمتين في ذلك الوقت الفرس والروم. أما علي بن أبي طالب فكان يعيش كغيره من الهاشميين في " المدينة" أين يتم الهدوء والاحترام[1]

روى الأمام مسلم قال: حدثنا أبو كريب محمد بن العلاء، حدثنا أبو أسامة عن هشام بن عروة عن أبيه عن ابن عمر قال: حضرت أبي حين أصيب فأثنوا عليه وقالوا جزاك الله خيراً، فقال راغب وراهب. قالوا استخلف فقال:(اتحمل أمركم حياً وميتاً؟ لوددت أن حظي منها الكفاف لا علي ولا لي فإن استخلف فقد استخلف من هو خير مني "يعني أبا بكر" وإن اتركتكم فقد تركتكم من هو خير مني رسول الله")[2]

بحيث كانوا هؤلاء الستة هم "المثلون للرأي العام" وأكبر الصحابة والمبشرين بالجنة هذا عنوان على المصداقية الدينية. مما جعلت القبيلة هؤلاء الستة المرشحين للخلافة دون غيرهم من الصحابة الذين لم تكن لهم "قبائل" ومنهم عثمان ابن عفان من بني أمية، وعلي بن أبي طلب من بني هاشم، وهما معاً من بني عبد المناف[3]

كذلك نجد أن شفيق جبري يرى أن اكتفاء عمر بن الخطاب باقتراح ستة مرشحين دون الفصل النهائي في مسألة الحكم – كأن يعين خليفة له–أدى إلى حدوث فتنة كبيرة بين المسلمين فقد كان قراره على حد تغيره غلطة كبيرة تفطن لها معاوية، إذ لم يكن منهم رجلا إلا رجاها لنفسه(الخلافة)، ورجالها له قومه وتطلعت إلى ذلك نفسه ولو أن عمر عين خليفة له لما وصلت الأمور إلى ذلك الموصل [4]

نضيف أن عبد الرحمان بن عوف كان قد طلب رأي الزبير وسعد بن أبي وقاص فين يرونه أحق بالخلافة، فأجاب كل منها بتفضيل عثمان. كما تذكر في رواية أن طلحة

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص142

([2]) الإمام مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، ص1454

([3]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص145

([4]) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، مرجع سابق، ص22

كان غائبا وعندما عاد قيل له: الناس قد بايعوا عثمان. قال: "كل قريش راض به؟" قالوا نعم – فذهب إلى عثمان وبايع" وتوضح كذلك روايات أن سبب اختيار عبد الرحمان بن العوف لعثمان وهو العمل بكتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر "[1]

إن الحسابات التي ترعى مصالح قبيلتي بني هاشم وبني أمية كانت أساسها الصراع خلال عملية الشورى لاختيار الخليفة، وكانت الأغلبية من نصيب بني أمية، الذين استطاعوا فرض مرشحهم أي عثمان بن عفان يوم الشورى، والانتصار على علي بن أبي طالب في ساحة المواجهة[2] .

لقد بدأ زعماء القبائل العربية المناهضة يؤلبون الناس ضد حكم الأمويين (أثناء حكم عثمان) لاعتبارات قبيلة والتي كانت الإطار الذي احتضن الثورة وأطرها ضد عثمان. إذ خرجوا إلى المدينة بدعوى أداء العمرة سنة خمسة وثلاثين للهجري، ودخلوا بعدها في مفاوضات مع عثمان لكنها فشلت وقتل عثمان[3]

وما عجل باندلاع الفتنة هو اندساس بعض المنافقين في صفوف المخلصين للثورة على عثمان، يتقدمهم عبد الله بن سبأ ذلك اليهودي الذي دخل الإسلام على يهوديته[4]

تولى علي بن أبي طالب الخلافة في المدينة والذي يروى عنه–أي علي بن أبي طالب–أنه قال يوم اجتماع السقيفة: ماذا قالت الأنصار، قيل: قالت منا أمير ومنكم أمير، قال: وماذا قالت قريش؟ قيل: احتجوا بأنها شجرة الرسول(ص) فقال: احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة. ويقصد بهذه الأخيرة آل بيت الرسول(ص)[5] .

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص146

([2]) محمد يوسف الكاندهولي، حياة الصحابة، ج2، دار العلم، ط6، دمشق، سوريا، 1993، ص258–259

([3]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص159–160.

([4]) الإمام حسن البنا، حديث الثلاثاء، مكتبة رحاب، الجزائر، ص85.

([5]) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، دار البلاغة، ط5، بيروت، لبنان، 1992، ص171.

بالتالي نرى نشوب حرب بين علي بن أبي طالب ومعاوية، والتي عرفت بمعركة الصفين وهي كانت بين العرب قريش، بحيث نجد أن العرب تشكل الغالبية والمتناقضة من القبائل مثل: اليمنية والحضرية التي يستحيل التعايش بينهما. وهذا ما جعل من علي بن أبي طالب يدخل معركة الصفين وهذا لعدم قدرته في انسجام بين القبائل وذلك لسبب قلة حيلته وحنكته في الجانب السياسي فنلمس مدى أهمية هذه الثنائية قريش /العرب، على "المخيال الاجتماعي السياسي".

نجد أن التناقضات الموجودة في جيش علي بن أبي طالب أدت تفكك معسكره، عند خروجه إلى الشام لقتال معاوية طلب منه بعض رجاله من قبائل عطفان وبني تميم عدم القتال، ولما سمع اليمنيون بطلبهم اتهموهم بالعمالة والعمل لصالح معاوية، حيث خرجوا الناصحون من القتال مع "علي" وذهبوا إلى معاوية دون القتال بل اعتزلوا الفريقين لأنهم كرهوا قتل بني عمومتهم من مضر الذين كانوا في صفوف معاوية. لأنهم تعقلوا لقتال بعضهم دون جدوى وفي قضية لا تعني القبيلة الثانية[1]

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن القبائل لا تقبل رئيساً عليها إلا منها أو من العشيرة الأقوى، أمكن القول إن هؤلاء الخوارج كانوا أساساً من تميم (رئيسهم شبث بن ربعي التميمي) ومن بكر (بزعامة عبد الله بن الكواء البشكري، وبنو بشكر من بكر، أقوى قبائل ربيعة) ولذلك قال عنهم علي بن أبي طالب أنهم (أعاريب بكر وتميم). وإذا أضفنا إلى هذا رجال بني حنيفة الذين سيكون من بعضهم زعماء للخوارج (نافع بن الأزرق رئيس الفرقة التي تحمل اسمه: الأزا رقة، وكانت أقوى الخوارج).

مما جعل القبائل تتفرق وتنقسم لسبب الكره والحقد الذي نتج عن الأسباب السياسية التي تحكم كل قبيلة والقبائل الأقوى تحكم في السلطة.

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي، مصدر سابق، ص161.

من هنا نحلل أن أسباب ارتباط بين القبائل اليمنية وعلي بن أبي طالب. ويجب أن نضيف إلى هؤلاء بضع مئات من" الأنصار" وضعفاء الناس ومن قبائل صغيرة، هؤلاء الذين بقوا مشايعين لعلي إلى جنب القبائل اليمنية فتكون من الجميع حزب "الشيعة". أما الخوارج فقد حدث "الطلاق" النهائي بينهم وبين علي بن أبي طالب حين "اضطر" هذا الأخير إلى مقاتلتهم في "النهروان" فقتل عدداً منهم فيهم بعض زعمائهم، فصاروا "شهداء" يفصلون-إلى الأبد-بين الخوارج وعلي وشيعته من بعده. ومنه ينتقم الخوارج ل "شهدائهم" وستكون الضحية الأولى هو علي بن أبي طالب الذي اغتاله عبد الرحمان بن ملجم الخارجي في 17رمضان سنة 40هـ[1]

وبالتالي نجد أن الحكم تفوق به معاوية الذي استطاع بحنكته السياسية أن يبرم الصلح مع الحسن بن علي متصالحاً، ودخل الناس في طاعة معاوية الذي أصبح خليفة بالإجماع فسمي ذلك العام بعام الجماعة سنة41هـ، وقامت بذلك دولة الملك السياسي[2]

لكن من الاعتراضات التي وُجِهَة للجابري حول قراءته لتلك الأحداث ووصفه لها بأنه لا واحد من الصحابة ولا أبو بكر ولا عمر ولا أبو عبيدة الجراح احتج بالحديث الذي ينسب إلى الرسول(ص) والذي يقول فيه "الأمة من قريش" فإن هناك من قال بأحقية الحكم للنسب القريشي كشرط الانعقاد الخلافة، كما فعل أهل السنة وجميع الشيعة وبعض المعتزلة، وقال الإمام مالك، الإمامة لا تكون إلا في قريش. وقال الإمام أحمد: لا يكون من غير قريش خليفة، معتمداً على رواية لأنس أن الرسول(ص) قال:" الأمة من قريش"، وهو ما يخالف قول الجابري بأنه لا واحد من الصحابة احتج بهذا الحديث[3].

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي، مصدر سابق، ص162، 163

([2]) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

([3]) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الإسراء، ط1، قسنطينة، الجزائر، 1991، ص302-303

كما نجد أن بن خلدون يجعل أربع شروط للخلافة: العلم، العدل، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء، وهناك شرط خامس لكنه محل اختلاف، وهو اشترط النسب القريشي.

قال أيضا أن قريشاً احتجت بذلك أثناء السقيفة لتعيين خليفة رسول(ص)، أي عندما همَ الأنصار إلى بيعة سعد بن عبادة، فقالوا بأن الرسول(ص) قال بأن الأمة من قريش، وأنه أوصانا بكم خيراً، وإن كان لكم الحق في الخلافة لما أوصانا بذلك، فتراجعوا عما هموا به من بيعة سعد، ويضيف بن خلدون أن ذلك ثبت أيضا في الصحيح: لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش[1]

كذلك بعد دراستنا لبعض الكتب يبرز لنا أن علي بن أبي طالب لم يكن متخوفاً من انقسام جيشه وتفرقهم كما فسر الجابري، صحيح أنه دعاهم إلى نبذ التفرق، إلا أنه يقصد به تجنب العمل الفردي واختيار العمل الجماعي وخير دليل على ذلك وصيته لجيشه في معركة صفين قائلاً لهم: "اعملوا أن مقدمة القوم عيونهم، وعيون المقدمة طلائعهم وإياكم والتفرق؟ إذا نزلتم فانزلوا جميعاً، وإذا رحلتم فارحلوا جميعاً، وإذا غشيكم الليل فاجمعوا الرياح كفة، ولا تذوقوا النوم إلا عراراً أو مضمضة"[2]

المطلب الثاني: الغنيمة

ومنه نواصل تحليلنا لدراسات ومرتكزات العقل السياسي العربي لدى محمد عابد الجابري، بحيث انتصرت "القبيلة" ورضي خصومها بنصيبهم من "الغنيمة" وإلى ذات المنطلق الذي انطلقنا منه في هذا الجزء لنرى كيف ستعطى "الغنيمة".

إن "الغنيمة"، كما سبق أن قلنا مراراً، هي التي تضفي المعقولية والتاريخية على صراعات "القبيلة".

([1]) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص138.

([2]) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، مرجع سابق، ص171.

يقصد محمد عابد الجابري ب "الغنيمة" هي جوهر الاقتصاد وكذلك تأثير الاقتصادي الذي يقوم أساساً على "الخراج"* والريع** في النشاط الاجتماعي والسياسي، وكيفية تحريك الأفراد وتوجيههم في الحياة السياسية، كأن تُرسَمُ بموجبها خططهم وتحدد استراتيجياتهم، وتأثير كل ما هو جاهز في صنع الأحداث وتوجيهها.

ويعني أو يقصد ب "الخراج" فهو كل ما كانت تأخذه الدولة الإسلامية من المسلمين وغيرهم كجباية الغنيمة والجزية ... عيناً كان أو نقداً. فهو عموماً كل ما يفرضه الغالب على المغلوب من الضرائب بصفة مؤقتة أو دائمة.

فهناك اختلاف بين الخراج والضريبة المعروفة حالياً كون هذه الأخيرة تؤخذ باسم المصلحة العامة، وبنوع من الرضى ويحددها قانون يخضع له الجميع حكاماً ومحكومين.

أما الريع: فهو الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من "ممتلكاته" أو من "الأمير" بصفة منتظمة ويعيش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي، فكل دخل خام (هبات الطبيعة، أعطيات الأمير) لا يبذل فيه صاحبه جهداً إنتاجياً ولا هو نتيجة استثمار هو "ريع" سواء كان مصدره من داخل البلد أو من خارجه[1] .

كما نلاحظ أن الريع عكس الاقتصاد الإنتاجي الذي يدفع فيه المنتج الضريبة فهو يقوم على عقلية استهلاكية تنعدم فيها روح الإنتاج والابداع. أيضا تعني الغنيمة بالخراج الذي تحصلت عليه الدولة من الفلاحين بالقمع، وتولت توزيعه لا حقاً على رجالها، بدءاً من السلطان مروراً بالحاشية والعسكر والولاة وغيرهم بطريقة أفضل[2]

(*) جميع ما كانت تأخذه الدولة في الإسلام من المسلمين وغيرهم كالجزية عينا كان أو نقدا، فهو كل ما يفرضه الغالب على المغلوب من إتاوات وضرائب بصفة مؤقتة أو دائمة.

(**) الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص بصفة منتظمة من دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي. (محمد عبد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 49-51).

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص48.49

([2]) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص182.

إذن نقصد ب "الغنيمة" ثلاثة أشياء متلازمة: نوعاً خاصاً من الدخل (خراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية ملازمة لها. ونحن إنما استعملنا لفظ "الغنيمة" ولم نستعمل مصطلحات اقتصادية أخرى لأن موضوعنا ليس تحليل الاقتصاد في المجتمع العربي، لا في الماضي ولا في الحاضر، وإنما موضوعنا هو العقل السياسي: تفكيراً وممارسة. إذن فاهتمامنا بالجانب الاقتصادي مقصور على الحالة التي يكون فيها الاقتصاد أحد دوافع الفعل السياسي وأحد محدداته، وهذا هو مضمون "الغنيمة". إنه الاقتصاد مأخوذ هنا من حيث دوره الفعلي أو المتخيل كمنفعة آنية[1] .

ومنه يكمن تحليل هذه الفكرة بأنها تندرج في إطار المجال السياسي نعني بها كيفية تقسيم الغنيمة على طبقات المجتمع من الأمير إلى العبد البسط فنحن لا ندرس الجانب الاقتصادي.

وبمعنى اللغوي: غَنمَ، يغْنَمُ، غُنْماً، الشيء، فاز به وناله بدون مقابل، غنم الرجل أصاب غنيمة–الغازي في الحرب، ظفر بمال عدوه. غَنمٌ[2] .

كما جاء على لسان العرب والمغنم الفيء: يقال غنم القوم غنما وغنم الشيء غنما فاز به، قال الأزهري ما أوجه عليه المسلمون بخيلهم وركابهم من أموال المشركين أما الفيء فهو ما أفاه الله من أموال المشركين على المسلمين، الغنيمة والمغنم والغنائم هو ما أصيب من أموال أهل الحرب وأوجه عليه المسلمون الخيل والركاب، الغنم الفوز بالشيء دون مشقة[3]

وبعد تفسيرنا لما جاء في عهد الرسول(ص) بحيث نرى أن أصحاب قريش وأهلها كانوا متمسكين بعبادتهم للأصنام ليس لجانب واحد فقط ألا وهو العبادة بل لجانب آخر كان مصدر رزقهم وثروتهم ما يسمى بالاقتصاد الديني ولذلك نجدهم وقفوا ضد الدعوة

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص50.

(2) علي بن داهية، القاموس الجديد، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط7، الجزائر، 1991، ص742.

(3) ابن المنظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص3308

المحمدية وهم أصحاب أكثر غيرة وتديناً "للآلهة" وهذا ما يبرز في الكتاب الذي بينا أيدينا في قول محمد عابد الجابري:" الواقع أن الاصنام لم تكن بالنسبة لقريش ذلك "المقدس" الذي يتمسك به الناس ويموتون من أجله لأنه مقدس، ولا كانت "معبودات قومية" يثور الناس عليها للدفاع عنها ولاستماته دونها عندما تواجه من طرف "الأخر" الذي له معبوداته القومية الخاصة. كلا، إن أصنام قريش وآلهتها كانت، قبل كل شيء، مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد[1]

مما أدى بتخويف بالمسلمين من طرف أهل قريش خاصة لما قامت على تجارتهم فدخلوا معها معركة بدر الكبرى[2]

لقد كانت مكة مركزاً لآلهة القبائل العربية وأصنامها، تحج إليها وتهدي لها وتقيم أسواقاً حولها أو قريباً منها، تبيع فيها وتشتري، فكانت مكة بذلك مركزاً تجارياً أيضاً، للعرب جميعاً. وأكثر من هذا، وبسبب عوامل جغرافية وأيضاً بسبب كونها مركزاً دينياً يستقطب القبائل العربية، كانت في الوقت نفسه محطة رئيسية في طريق التجارة الدولية بين الشمال والجنوب والغرب والشرق. ومن هنا كان الهجوم على "الأصنام" يعني المس بصورة مباشرة بعائدات الحج إليها وما يقترن به من مكاسب التجارة العربية، المحلية منها والدولية[3]

المناوشات التي قامت بين الفريقين "المسلمين وقريش" أدى إلى الخوف من افتقاد الغنيمة، مما جعل هذا الأخير يقاومون الدعوة المحمدية " الإسلامية" ويتحالفون ضدها بحيث نرى أن قريش صارحت النبي(ص) في هذا الأمر، فهي لم تدعُ أن دينها هو الحق

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص99.

([2]) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص161.

([3]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص99-100.

بل مجدت ما جاء به الرسول(ص)، ولكن أرادت أن تصون تجارتها من الهلاك وفقدان امتيازاتها[1]

والقرآن خير دليل على ذلك في قوله تعالى: "وقولوا إن تبع الهدى معك تتخطف من أرضنا" المقصود في هذه الآية انهم يطردون العرب المسلمين من مكة وتركهم مشردين فاقدين، وسبب ذلك هو ألهتهم وجاء جواب ذلك في القران الكريم لقوله سبحانه:" أولم نمكن لهم حرماً ءامناً يجبى إليه ثمرات كُل شيء رزقاً من لدُناّ ولكن أكثرهم لا يعلمون"[2]

خلف هذا الحصار الذي جاء ضد قوافل قريش وممارسة الضغط عليهم اقتصاديا، التعذيب الجسماني وتهديد لأصحاب الدعوة الإسلامية [3]

لكن ما وجدناه في كتب السيرة، يختلف وتفسير السابق، فالسبب الأول والأخير هو لهجرة المسلمين إلى المدينة راجع إلى ما لاقوه من تعذيب ووعيد من زعماء قريش، فطلبوا من الرسول(ص) مغادرة مكة وذهاب إلى المدينة[4] ، ليس كما يروى في كتاب الجابري بأن سبب هجرة الرسول(ص) إلى المدينة هو اعتراضهم لقوافل قريش، من أجل فرض حصار اقتصادي على مكة، وعدم خروج التبادلات التجارية للقبائل الأخرى حتى تستسلم سياسياً وتدخل الإسلام[5]

كانت تجارة أهل قريش تكمن في وجود مستقطبين وزوار يزورون المعابد والأصنام بالمقابل، من ذهب وفضة وأنعام. وكان المستفيد الأول هو الكعبة، فالعائدات ترجع نصفها إلى آلهتهم ونصف الآخر لله، كانت مصدر قوة ورزق لكل أهل مكة فدفاعهم عنها دفاع عن الرزق.

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، نفس الصفحة.

([2]) سورة القصص، الآية56-57.

([3]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص100.

([4]) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص174.

([5]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص100.

كما كان وقت الحج أكبر مصدر للرزق عندهم، حيث يأتون من كل قطب آلاف الناس المعتمرين والحجاج، فهذا الموسم الذي يستغرق أربعة أشهر كاملة بنسبة لهم موسماً تجارياً بالغ الأهمية، ففيه تتبادل السلع والبضائع للاستهلاك وتسويق فكانت رحلاتهم التجارية إلى اليمن والشام، وكان التسوق والتجارة عندهم لدى النساء أيضاً، أمثال خديجة زوجة الرسول(ص) وهند بنت عبد المطلب[1] .

كانت أهمية القوة الاقتصاد في مكة وكيفية التعامل مع التجار القبائل الأخرى بارزة حتى في الدول، لقد كان لها حصة الأسد في النشاط التجاري الواسع. أدى بأبرهة الحبشي يفكر في هدم الكعبة، والقضاء عليها كمركز ديني، وتحويل الاقتصاد إلى الشام[2]

كما انزعجت قريش من هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة، وأبدت تخوفها من أن يكون لديها منافسين تجار في شرق الجزيرة العربية يد في الدعوة المحمدية. ولعل هذا ما حملهم على اتهامهم النبي(ص) بأنه إنما يعلمه رجل من اليمامة اسمه" الرحمان". وقد أشار القرآن إلى ذلك:" وهم يكفرون بالرحمان، قل هو ربي"[3]

كل ما يخص عائدات الحج والتجارة الداخلية أو مكاسب التجارة الدولية، تبين بوضوح كيف أن قريش كانت تدرك الخطر الذي كانت تشكله الدعوة المحمدية على مصالحها الاقتصادية: إن نبذ الشرك معناه كف القبائل العربية عن الحج، وبالتالي توقف عائدات الحج والتجارة معاً. كان من الصعب إقناع قريش بسخافة الأصنام وعبادتها، ومنه فما كان يهمها ليس الأصنام ذاتها بل "الغنيمة" التي من ورائها[4] .

كان "القتال" ضد قريش يستهدف منذ البداية ضرب مصالحها التجارية. لإن الرسول يدرك حب قريش للأصنام أساسه الغنيمة أو التجارة، لذلك نجد الرسول(ص) مارس عليهم

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص103.

(2) المصدر نفسه، ص103-104.

(3) سورة الرعد، الآية30.

(4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص108.

السياسة الصريحة بوسائل الحرب الصريحة: الواضح في اعتراض قوافلهم التجارية القادمة من الشام[1] .

كانت العديد من السرايا والغزوات التي عارضة القوافل القريشية، والتي نظمها الرسول(ص) في ثلاثة عشر شهراً، وهي سرية سعد بن أبي وقاص، سرية حمزة إلى سيف البحر ، غزوة بواط، غزوة العشيرة، سرية ابن عبيدة بن الحارث، غزوة سفوان (بدر الأولى)، سرية عبد الله بن جحش[2]

مثال على ذلك غزوة بدر الكبرى التي كان يقودها أبا سفيان، حيث اعترضهم الرسول(ص) لقوافلهم، وذلك لأخذ الثأر لخروجهم من مكة، فتنبأ أبا سفيان وطلب من قبيلته بالدعم والإمداد بالجيش للحفاظ على غنيمتهم، 'أن الله أراد أن يفوز الرسول(ص) بالغنيمة رغم قلة الصحابة وجيشه[3]

نرى أن اعتراض الرسول(ص) لقوافل قريش ليس بشيء الهين عليه وليس طمعاً في مالهم، بل كان مراده أن يوصل الإسلام لهم عن طريق إعطائهم درساً في قضاء الله، وهذا فيما نجم عن عدم مثولهم لرسالة الرسول(ص) والاستسلام لدين فبذلك غضب الله عليهم وأخذ غنيمتهم.

أصبحت الغنيمة حاضرة ونافعة في نفس الوقت للجيش لدعمه جسدياً من ناحية الأكل، ومادياً من ناحية الأسلحة للتغلب عن الضيق. فدخول الغنيمة في كيان الجماعة، ولو في خدمة الدعوة ورسالتها، كان لابد أن يؤدي أيضاً إلى دخولها في "العقل" الأفراد–السياسي والاقتصادي، من ثمة تصبح "الغنيمة" حوافز تحرك البعض عن الكل. منه جاءت سورة الأنفال منزلة من عند الله، تشرع في كيفية توزيع غنائم الحرب. مما جعل

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص109.

(2) عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هاشم، شركة الهضاب، باتنة، الجزائر، د/ط، ص148

(3) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص214.

المسلمون يتنازعون عن الغنيمة فأخذ النبي(ص) يقسمها "على سواء" كما جاء في سورة. من "أيتام ومساكين وفقراء وابن السبيل"[1]

هناك بعض جوانب الضعف التي بدأت تظهر في صفوف المسلمين نتيجة هذه التطورات، خصوصاً منها كثرة الغنائم ودخول الناس في الإسلام جملة، ولم يكن ثمة متسع من الوقت يسمح بالارتفاع بإسلامهم السياسي الحربي إلى مستوى اسلام العقيدة والإيمان. وتأتي غزوة "تبوك" لتكون هي الأخرى مناسبة لظهور جوانب الضعف البشري. هذه الغزوة تتعلق بمواجهة دولة كبرى، دولة الروم البيزنطيين. وذلك كان فتح مكة ليست بالأحداث العادية، بل كانت حدثاً دولياً، فمكة هي بمثابة مركز ديني وتجاري دولي، والدعوة أصبحت دولة[2]

كان الإستعداد للحرب الروم من طرف الرسول (ص) مضى في تجهيز الجيش وطلب من أصحابه المساهمة في النفقة عليه، مما أدى إلى المعاناة وتعب وتعسر في نفقة تنظيم الجيش فلقب الجيش ب "جيش العسرة" لمواجهة هرقل حتى وجده قد غادر إلى حمص[3]

نرى أن عثمان بن عفان قدم يد العون النبي(ص) وجيشه حيث قال ابن شهاب الزهري:(قدم عثمان لجيش العسرة في غزوة تبوك تسعمائة وأربعين بعيراً وستين فرساً أتم بها الألف)، أما حذيفة قال:(جاء عثمان الرسول(ص) في جيش العسرة بعشرة آلاف دينار صبها بين يديه فجعل الرسول(ص) يقبلها بيديه ويقول ((غفر الله لك يا عثمان ما أسررت وما أعلنت، وما هو كائن إلى يوم القيامة))[4]

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص112.

([2]) المصدر نفسه، ص119-120

([3]) المصدر نفسه، ص121

([4]) خلد محمد خالد، خلفاء الرسول، دار الجيل، بيروت، لبنان، 2001، ص189.

كما تبدأ سورة التوبة بالإعلان عن نقض وإلغاء ما كان الرسول(ص) قد أبرمه من معاهدات صلح وعدما اعتداء مع المشركين، وتمنحهم أربعة أشهر كآخر أجل لإعلان إسلامهم أو وضع أنفسهم في موقع العدو–باستثناء أولئك الذين أبرمت معهم معاهدة لمدة معينة ولم ينقضوها، فهؤلاء يمهلون حتى تنتهي تلك المدة، وهم أهل الحديبية[1] .

إن الركنين الأساسيين لبناء الدولة والحفاظ عليها هما: الجند والمال ونقصد بهذا المصطلحان الدولة والغنيمة وفي عبارة "الملك بالجند والجند بالمال" وهي إحدى بديهيات الفكر السياسي[2] .

والقصد منها هو المكسب الذي يتم تحصيله عبر القوة وليس عبر تنمية الجانب الإنتاجي للاقتصاد. في الحالة البدوية. كانت الغنيمة تأتي عبر الغزو والنهب، وهي حالة لم تغادر في العديد من بقاع العالم العربي إلا مع بدايات القرن العشرين.

أيضاً الغنيمة تعني الخراج الذي تحصلت عليه الدولة من الفلاحين بالقسر والقمع، وتولت توزيعه لاحقاً على رجالها، بدءاً من السلطان مروراً بالحاشية والعسكر والولاة. هنا ندرك أن الغنيمة هي مرتبطة بالقوة وليس بالاقتصاد، فلا تقوم على تثمير الموارد وإدارتها بالشكل الأكفأ، مما يفترض عقلانية اقتصادية تكون أساساً للعقلانية عموماً، بل مرتبطة بالسيطرة التي تُتيح النهب والتحكم بمصادر الثروة.

انطلقت عملية فتح العراق والشام زمن أبي بكر، بحيث لقي صعوبة كبيرة في توزيع الغنيمة لقلتها وهذا ما يؤدي إلى خلق الفوارق الاجتماعية مما يظهر وجود حقد طبقي، وستتوغل القبائل المجندة للفتح إلى أعماق إيران شرقاً إلى المحيط الأطلسي وجنوب فرنسا غرباً. أما في عهد عمر بن الخطاب، كانت الأموال كثيرة تتجاوز حدود المعاش وكان تويعه عدل " إنزال الناس منازلهم". فإن " الغنيمة " سيصبح لها شأن أكبر: أولاً المجندين

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص122.

([2]) المصدر السابق، ص165-166.

في هذه المرة هم مجموع القبائل العربية بما في ذلك تلك التي كانت قد ارتدت والتي عادت فأسلمت بقوة السلاح ولم يكن قد مضى ما يكفي من الوقت. ثانياً لأن غنائم " الفتوحات الكبرى " ابتداء من فتح العراق والشام[1]

ومنه إن الغنيمة في عهد عمر بن الخطاب كبيرة مما أدى لإنشاء ديوان للعطاء اقتداء بالفرس وهو يعني سجل تكتب فيه أسماء المستفيدين من العطاء وفق اجتهاده المبني على " انزل الناس منازلهم" وهذا ما خلق مشكلاً جديداً، في كيف نرتب الناس على أساس القرابة مما جعله يضع شجرة النسب[2]

نجد أن ابن خلدون شهدا على أن أول من وضع الديوان في الدولة الإسلامية وسبب ذلك هو أنه من كثرة المال المنقول من خزائن جيوش الأخرى أثناء الحروب وأخذ يستشير خالد ابن الوليد بالديوان فجعل من فهم كتاب قريش إلى كتابة ديوان العساكر الإسلامية وترتيب الانساب من أقرب الى الأقرب[3]

يمكن أن نستنتج من كل هذا أنه هناك "مادة أولية" لشجرة الانساب التي اعتمدها عمر بن الخطاب ووضعها "الديوان" ولا شك في أن الخيال قام بدور كبير والأهم هي "الغنيمة" التي كانت الأصل في تنظيم" القبيلة" وإعادة بنائها[4] .

إن من الصحاب الذين كانوا أغنياء ألا وهو عثمان ابن عفان " ذو النورين" بحيث كان له أكثر صحابي في المدينة مما جعله يتصدق ويزكي به للفقراء والمساكين وتعداد الجنود[5]

قال الطبري: بأن عثمان رضي الله عنه كان أول خليفة زاد الناس في أعطياتهم[6]

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص169-170.

(2) مصدر السابق، ص 175.

(3) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص173-174.

(4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص175.

(5) المصدر نفسه، ص179-180.

(6) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، م3، ج5-6، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، مصر، ص22.

كما يذهب ابن خلدون بنا إلى الغنيمة في الدين الحنيف، هي زيادة في الصدقة وزيادة في البركة والخير والجعل الناس متساوين لا فرق بين غني وفقير، ويجوز الزكاة من الغنيمة أن كانت من مال ومصدر الحلال ولا يكونوا مبذرين بل الإنفاق لا غير. مثال ذلك: وقوع الفتنة بين علي بن أبي طالب ومعاوية وسبب ذلك هو اختلاف اجتهاداتهم في فهم الحق، بحيث تكون السلطة في تصريف "الغنيمة" تتطلب طبيعة الملك فاقتضت انفراد معاوية به. وذلك أمر طبيعي فرضاه معاوية لنفسه كما رضاه له قومه (بنو أمية) [1].

يظهر لنا اختلاف بين الطبري واليعقوبي، فالطبري سني ومصادره سنية في الغالب، أما اليعقوبي فهو شيعي ويعتمد المصادر الشيعة. وترتيب الناس في "ديوان عمر بن الخطاب" له أهمية أيديولوجية بالنسبة للأجيال اللاحقة. لأن "عمل عمر" يعتبر سلطة مرجعية، وقد مفعولها، ولا زال يسري، كأحد مصادر التشريع، في مجاله " تريب الناس حسب منازلهم". إن فقه العطاء والخراج في الإسلام، أو العقل الاقتصادي العربي الإسلامي[2] .

كان عثمان غنياً وسخياً، ولم يكن المال عنده اعتبار، وقد رأينا كيف أنه كان من أكثر الناس نفقة، فاحتفظ بهذا السلوك وهو خليفة، واتبع طريقة عمر بن الخطاب في التوزيع بل تجاوزها وصار ينفق من مال "بيت المال"، يعطي أقاربه وغيرهم، وكأنه يتصرف في ماله. وهذا ما أدى إلى اتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء، وكذلك سلوك معروف في الأغنياء الأسخياء فهم ينفقون من أموالهم وأموال غيرهم بغير حساب وكأن لا فرق بين ما يملكون وما يملك غيرهم[3]

عندما تولى علي بن أبي طالب الحكم، قام بعزل العمال الذين عينهم عثمان، وإعادة كل ما ذهب للأهل والأقارب، وإعادة التحكم في عمال من أهله في الخراج وانقص في

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص149.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص177.

(3) المصدر نفسه، ص181-183.

أجورهم حتى وصف بالبخيل. وهذا ما نشب عنه حرب بينه وبين معاوية والتي نتجت عنه إقامة دولة الملك السياسي على يد معاوية[1] .

كان علي معارضاً لعثمان باسم "العقيدة". وعندما بويع بالخلافة، في الظروف الحربة التي شرحنها، أراد أن يبطل مفعول "القبيلة" و"الغنيمة"، مرة واحدة ويجعل الأمر كله ل "العقيدة". وكان في ذلك نوع من الممارسة اللاسياسية في السياسة. لقد كان لابد، في هذه الحالة، أن تتزعزع صفوفه ويفشل الناس عن النهوض معه. وفرضوا عليه قبول التحكيم ثم احتجوا عليه واتهموه بالكفر والخيانة للقضية وهو موقف الخوارج[2]

المطلب الثالث: العقيدة

لا دراسة لتاريخ أو الرجوع للواقع ومعرفة تحكم العقيدة وتأثيرها في توجيه الأحداث إلا بدراسة وتحليل وتحديد مفهوم العقيدة لدى الجابري.

العقيدة: لا يقصد مضموناً أو معيناً، على شكل دين موحى به أو على صورة أيديولوجيا يشيد العقل صرحها، بل يقصد الجابري بها مفعولهما على صعيد الاعتقاد والتمذهب.

وموضوعنا هو العقل السياسي وبالتالي يعتمد على الاعتقاد لا على البرهان، كذلك هو ليس عقل الفرد بل " عقل الجماعة" والمنطق هو الذي يحركها، والمعروف أن منطق الجماعة يتأسس لا على مقاييس معرفية بل على رموز مخيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان[3].

إذا كان البيان يتخذ من النص والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشهيد تصور للعالم يخدم عقيدة دنية معطاة، وهي العقيدة الإسلامية.

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، نفس الصفحة.

([2]) المصدر نفسه، ص195.

([3]) المصدر نفسه، ص50.

كذلك يعتمد الاعتقاد على الرمز والتشبيه والمماثلة، أيضاً على البيان[1] .

تعني العقيدة هي كل العقائد والمسلمات المقبولة دون أي تساؤل أو مناقشة بصفتها مادة للإيمان.

فإن جانب التمذهب "العقيدة" هو كل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية والسياسية، ليس ما تقرره من حقائق ومعارف، بل أهميتها في قوتها وقدرتها على تحريك الأفراد والجماعات وتأطيرهم داخل ما يشبه" القبيلة الروحية"[2]

هنا نرى أن الجابري قد أبرز مدى أهمية السلوك الجماعي، بحيث ينتج عنه قوة وتعاون أفراد القبيلة الواحدة في حروبهم وتوحيدهم لكلمة الإسلام وبناء الوطن أو الدفاع عنه، هذا ما يتضمنه الاعتقاد في المجال السياسي[3]

أيضاً نفس المفهوم نجده عند المفكر الجزائري مالك ابن نبي، في تعبيره عن العقيدة" الفكرة الدينية"، واعتبرها مركز التطور والخروج من قوقعة التخلف للحضارة الإسلامية، حيث شبه الإنسان بسند المادي المحسوس لهذه الفكرة فتبعث فيه روح النشاط والحركة. فالإنسان بنسبة له يولد مشبع بالغرائز، فتقوم العقيدة بتهذيب النفس الإنسانية، فهي لا تقضي عليها إطلاقاً لكن تحدها بقواعد دينية، فتحرر الإنسان من الشهوات وعالم الحيوان، وتخضعه للعقيدة وأوامرها، ومنه فالنظام العقائدي الذي يحكم الفرد يحكم المجتمع بأكمله[4].

أما ما يراه الماوردي في العقيدة: (أن الدين يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إرادتها، حتى يصير قاهراً للسرائر زاجراً للضمائر، رقيباً على النفوس)[5]

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، نفس الصفحة.

([2]) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

([3]) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص14.

([4]) مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر للطباعة والنشر، ط4، دمشق، سوريا، 1987، ص74-75.

([5]) الماوردي، آداب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ص136.

إن الفكر بهذا المعنى هو الأيديولوجيا بمعناه الواسع الذي يشمل الفكر السياسي والاجتماعي والفكر الفني والفلسفي والديني. لكن الفكر ليس مضموناً أو محتوى فقط، بلهو أداة أيضاً: أداة لإنتاج الأفكار سواء منها تلك التي تصنف داخل دائرة الأيديولوجيا أو داخل دائرة العلم(1) .

فالدين عند religion مؤسسة اجتماعية، فالاعتقاد قيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، تهدف الجماعة إلى حفظه، تنسب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة وإما كثيرة وإما وحيدة هي الله(2)

كل ما نستنتجه من فكرة العقيدة التي يعتبرها الجابري حقيقة تاريخية، وأن كل ما يشهده الجانب السياسي من أحزاب سياسية كلها راجع قدمه الأولون الذين يمثلون مرجعيتها، وهي تشكل الفكر السياسي المعاصر أي "المخيال الاجتماعي"*

يرى الجابري أن الإسلام دعا إلى الجهاد لكن هذا لا يستدعي وجود فكرة سياسية تخدم هذه الدعوة، لأن الجهاد الذي جاء في القرآن الكريم مأمور به من أجل التمكين للدين لا غير.

كذلك الهجرة النبوية ما بين مكة والمدينة والتي كانت تخدمها أموال موسم الحج بذلك اشتهرت تجارة القبيلة التي كانت تستقطب من كل الدول، فإذا كانت عقيدة التوحيد(الإسلامية) تدعو إلى توحيد ومهاجمة أصنام قريش، فهي بذلك تشكل خطراً يهدد مصالح هذا الأخير. كما استلزم الأمر على المسلمين محاربة قريش بسلاح، وأحياناً بأساليب ذات طابع سياسي(3) .

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص51

(2) اندريه لا لاند الفلسفية، موسوعة لا لاند الفلسفية، المجلد الثالث، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت–باريس، 2001، ص1204.

(*) مفهوم عرفه (ماكس فيبر) بكونه نشاط يقوم بشد الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم، لأن الممارسة الاجتماعية تنظم شتات تصرف الأفراد وتوجههم نحو أهداف مشتركة.

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص60.

ما نلاحظه أن الجابري لم يكشف عن الأساليب السياسية، ربما يقصد من ذلك مفاوضة قريش مع الرسول(ص) وإغرائه بالجاه والسلطنة مقابل ترك الدعوة المحمدية(الإسلامية)، أما الرسول انتقل من الدعوة سراً إلى الدعوة جهراً. وهذا كله يعتبر من السياسة الشرعية الناجحة للدعوة[1] .

ففي المرحلة الأولى للدعوة الإسلامية أي المرحلة المكية الأولى التي تميزت بالدعوة الإسلامية لثلاث سنوات سراً، بإمكاننا نقرأ تصدي المسلمين لبطش قريش قراءة سياسية. بحيث يشكل النبي(ص) وصحابته الجماعة الإسلامية الأولى، حيث كانت تجمعهم العقيدة الواحدة، عقيدة التوحيد، أي جماعة روحية، التي ضمت الرسول(ص)، علي بن أبي طالب، زيد بن حارثة، أبوبكر بن قحافة، وعثمان بن عفان، والزبير بن العوام، وعبد الرحمان بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، طلحة بن عبيد الله، هم صحابة الأخيار الذين صدَقُوا[2] .

كما نجد أن الرسول تحلى بأسلوب الحكمة والموعظة الحسنة، كذلك كان قائداً عسكرياً وسياسياً لأصحابه، ومنه فإن الدين يلعب دور كبير في تسيير أمور الدولة وحل مشاكلها، وهنا يتضح أن له شكلاً سياسياً ينطوي على مشروع سلطة[3] .

كذلك القرآن يعرض بطريقة نفسها لعقيدة التوحيد مقتصراً في هذه المرحلة على تأكيد وحدانية الله وقدرته. مما نزل سبحانه:(سبح اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوى، والذي قدر فهدى، والذي أخرج المرعى، فجعله غثاء أحوى) من هذه المرحلة بدأ ابطال الشرك بالأصنام. في المقابل تناولت بتفصيل والإلحاح الحياة الأخرى ومشاهدة القيامة من حساب جنة ونار، وكان مركز الاهتمام الذي شدَّ القرآن إليه في هذه المرحلة وعي المسلمين الأوائل ومخيالهم واستشراقاتهم. بحيث أن قريش تنكر أن هناك وجود لحياة أخرى بعد

---

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص95.

(2) عبد السلام هارون، تهذيب سيرة بن هاشم، مرجع سابق، ص63-64.

(3) إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، مصر، 1999، ص440.

الممات وتجادل في الأمر بالاستهزاء، فجاء القرآن راداً عليهم بأن هناك بعث وحساب والجنة والنار [1]

ما جاء من قرآن كريم كان كضربة صاعقة في صفوف قريش وقبائلهم، فأبهرهم مما جاء فيه من نظم بلاغة وفصاحة، حيث يروى في كتب السيرة بأن الوليد بن المغيرة اجتمع وكبار قريش وسادتهم، فقال الوليد: اعطوني وصفكم الذي يصدق على القرآن وللرسول(ص)، فقالوا: إنه سجع الكاهن لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سمحه. قالوا نقول إنه مجنون، قال: ما هو بمجنون لقد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخنقة ولا سوسة، قالوا نقول إنه شاعر، قال ما هو بشاعر لقد عرفنا الشعر كله. فقالوا ساحرٌ جاء يقول بسحر، لكن ما هو بساحر رأينا السحار وعملهم. فقالوا: فما تقول أنت يا أبا عبد الشمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة، وأن أصله لعذق، وأن فرعه لجنان وما أنتم بقائلين من هذا الشيء إلا عرف أنه باطل، وأن أقرب القول فيه لأن تقولوا ساحر [2]

فنزل فيه قوله تعالى:" إنه فكسر وقدر، فقتبل كيف قدر، ثم قتل كيف قدر، ثم نظر، ثم عبس ويسر، ثم أدبر وأستكبر، فقال إن هذا إلا سحر يؤثر، إن هذا إلا قول البشر. سأصله سقر، وما أدراك ما سقر، لا تبقى ولا تذر، لؤاخة للبشر، عليها تسعة عشر"، تثبت عقيدة التوحيد والإيمان باليوم الآخر، هذا ما يؤكده القرآن الكريم على النبوة الرسول(ص) واتصاله بجبريل[3]

فالقرآن الكريم يبرز معنى الفصاحة والأسلوب البليغ ونوعاً من السجع، فالقرآن الكريم نزل لحكمة إلهية وبأسلوب بديع رائع مما تجعله أرفع الدرجات[4]

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص64-65.

([2]) عبد السلام هارون، تهذيب سيرة بن هشام، مرجع سابق، ص68-69.

([3]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص64.

([4]) حسن البنا، حديث الثلاثاء، مرجع سابق، ص85.

أما مرحلة الجهر ألا وهي المرحلة الثانية فكانت عبارة على برنامج الدعوة القائمة على الأسس التالية:

- ✓ التأكيد على نبوة الرسول(ص) وعلى ما أنزل عليه.
- ✓ التأكيد على وحدانية الله وعظمته وتحريم عبادات الأصنام لأنها شرك.
- ✓ ضرورة مساعدة الفقراء والمستضعفين.
- ✓ التأكيد على وجود اليوم الآخر للحساب.

التذكير بمصير المستكبرين والمترفين لتكذيبهم رسلهم.

كانت هذه الدعوة تستعمل كل الطرق والوسائل لنجاحها ونشر الدين الحنيف في كافة أنحاء العالم، حيث كانت القراءة السياسية لأسلوب الدعوة هذا أنها موجهة إلى الشباب خاصة لأنهم عمادة المستقبل لأن الشباب هم ناقلي الدعوة المحمدية الأجيال بعدهم[1]

يظهر لنا مما درسناه أن الرسول أراد تنوير العقول ونهوضها من مما جاء به أباءهم وأجدادهم من تخاريف وبدع وأصنام يعبدونها دون جدوى مع حسابهم يوم الميعاد، ومنه فإن النبي(ص) دعا لتحرير العقول من عصبية التقاليد التي لا تقوم على أساس الفكر والمنطق[2] .

كما قرن القرآن بين المترفين وطغيان المال عليهم وحرمان المساكين، أيضاً بين الشرك والضلالة فالمترفين جعلهم الله في صفٍ واحد، إنهم " ملأ القوم" وهم "الكافرون والمشركون" أما المستضعفون فلم يكن لهم حكم وتصرف ولا مصالح يدافعون عنها، فكانت العقيدة هي مصدرهم الوحيد[3]

وفي قرأتنا لكتب السيرة أن أبو جهل كان" إذا سمع بالرجل أسلم، له شرف ومنعه أنبه وأخزاه وقال له تركت دين أبيك وهو أحسن منك-فهذا مجرد توبيخ وعقاب معنوي-

---

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص71-73.

([2]) سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص102.

([3]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص75.

وأما إن كان الذي أسلم تاجراً قال له: لنكدسن تجارتك ولنهلكن مالك. وإن كان ضعيفاً لا مال له ولا قبيلة له تحميه ضربه وأعزى به[1] .

خير دليل على محاربة هذا الطاغي المُستبد نجد حمزة بن عبد المطلب كانت جميع القبائل تخافه لهيبته يروى أنه ضرب أبا جهل عندما شتم النبي(ص). قائلاً له: "أتشتم الذي أنا على دينه وأقول ما يقول فرد ذلك عليَ آن استطعت"[2]

عند ظهور مرحلة الجهر في الدعوة المحمدية أخذت قريش تعذب المستضغفين الذي كان من بينهم بلال بن رباح الحبشي، وكان من موالي بني جمع، وكان أمية بن خلف زعيمهم" يخرجه وقت الظهيرة ويطرحه على ظهره في بطحاء مكة ثم يأمر بالصخرة العظيمة فتوضع على صدره ويقول له: لا ترفع حتى تكفر بمحمد وتعبد اللات والعزى فيرد عليه بلال [بأحدُ أحدْ][3]

أيضاً كانت تعامل قريش المستضعفين الذين لا مال لهم ولا قبيلة معاملة سيئة، كما عملت على تمييز بين المسلمين المستضعفين والأغنياء، لكن دون جدوى فنفوسهم تطغى عليها قوة الإيمان، التي رفضت التفرقة بين بني جلدتهم، لأن الكلام عن المستضعفين يندرج في إطار "العقيدة"، فسلوكهم إذن تحددهُ "العقيدة" وليس "القبيلة" ولا "الغنيمة"[4]

استمرت الدعوة والأخوة بين المسلمين إلى حين أن شاع خبر مرض الرسول(ص) حتى استفحلت "الردة" استفحالاً خطيراً، وبعد وفاته أخذت القبائل تتحرر من الزكاة إعطاء الصدقة حيثُ كانوا يقلدون النموذج المحمدي ويطمحون لتأسيس كيانات سياسية، أو الاستيلاء على دولة المدينة نفسها ووراثة سيادتها. فهناك من أراد ترك الزكاة لأنها صلة

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، الصفحة76.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مرجع سابق، ص17.

(3) عبد السلام هارون، تهذيب سيرة بن هشام، مرجع سابق، ص76

(4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص75.

شخصية كانت تربطها بالنبي(ص)، واستبدلها بإقامة الصلاة، فرفض أبو بكر بصرامة هذا "الحل الوسط" لمن أرادوا انقضاء الدولة الإسلامية[1]

بعد هذه الأفكار المنحطة نجد أن أبو بكر آثر القتال وأصر عليه عكس عمر بن الخطاب الذي فضل الهوادة[2]

كما قال أبو بكر في خطابهم للمسلمين ((أئن كثر أعداؤكم وقل عددكم ركب منكم الشيطان هذا المركب؟ والله ليظهرن الله هذا الدين على الأديان كلها ولو كره المشركين...، والله أيها الناس لو منعوني عقالاً لحاربتهم عليه بالله وهو خير معين)) فبينما يقول عمر بن الخطاب ((إن الرسول الله كان يقاتل العرب بالوحي والملائكة يمده بهم الله وقد انقطع ذلك اليوم، فالزم بيتك ومسجدك فأنه لا طاقة لك بقتال العرب))[3]

إذ قيل عن الرسول(ص): (أُمرت أن أُقاتل الناس على ثلاث: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة...)

لكن ما نلاحظ أن الحروب التي سادت بين الصحابة والمسلمين الذين وصفهم "بالمرتدين" لم تكن حروب رافضة للدين، أو الكفر بأصول الإيمان، بل من أجل تقديم الزكاة فهو ليس بالنزاع الديني، وإنما نزاع سياسي، حيث أنكر عمر بن الخطاب على أبي بكر قتاله للمرتدين إذ قال له: ((كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله (ص): أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله))[4]

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص166.

(2) علي نوح، العقل السياسي العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد140، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990/10، ص150.

(3) عباس محمود العقاد، عبقرية عمر، مكتبة رحاب، الجزائر، 1989، ص20.

(4) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص194-195.

وأقام الحرب أبو بكر على ذلك المرتدين الحقيقين حتى غلبهم وقضى عليهم، وبقي اسم المرتد(الردة) يطلق على كل من حاربهم من العرب حتى وإن كانوا مجرد خصوم سياسيين ليس خارجين عن الدين[1] .

وبالتالي أرادت كل قبيلة انقسام عن باقي القبائل وتشكيلها دولة مستقلة عن دول الإسلام، التي يحكمها أبا بكر وعند قيامه للحرب استطاع ارجاع السلطة كما كانت قبل وفاة الرسول(ص)، وهذا راجع لقوة إيمانه وصبره ورسوخ عقيدته.

كما رأت القبائل الإسلامية محنة أكبر في عهد عثمان بن عفان، حيث انتشرت الفتنة بين صفوف المسلمين. وفيها طعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فطلب منه الصحابة أن يعين خليفة له فرفض وقال: {ما أريد أن أحملها حياً وميتاً}[2]

وقد حدد عمر لهم (مسطرة) أخرى في (انتخاب) من يخلفه ستة المبشرين بالجنة ((أهل الشورى)) وهم علي بن أبي طلب من بني هاشم، وعثمان بن عفان نم بني أمية، وعبد الرحمان بن عوف وسعد بن أبي وقاص من قبيلة زهرة، والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله من قبيلة أبي بكر، كلٌ من قبيلة تختلف عن قبيلة أخرى[3] .

حدد لهم عمر مدة ثلاثة أيام لاختيار خليفة له فقد روي عنه أنه قال ((ليصل بكم صهيب ثلاثاً وتشاوروا في أمركم والأمر إلى هؤلاء الستة فمن بعل أمركم أي (من خالفكم) فاضربوا عنقه))[4]

إن استحضار هذه "الخريطة" القبيلة التي كرستها عمليات الفتح على عهد عمر بن الخطاب ضروري لفهم الأحداث الداخلية التي عرفها عهد عثمان أولا، وبعد صراع كبير بينهما حول الحكم واستقر لصالح عثمان بن عفان، التي كانت حسب قراءة السياسية

([1]) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص98.

([2]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص144.

([3]) المصدر السابق، نفس الصفحة.

([4]) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص255-256.

للجابري بسبب استئثار قريش بالحكم دون القبائل الأخرى التي تشكل الآخر الذي يمثل الأغلبية في الدولة الإسلامية فكان ردهم بأن قاموا بالثورة على عثمان بن عفان وحكمه بحيث كانوا عرب قريش يشعرون بالتميز على باقي القبائل في حروبهم فيما يخص عدم امتلاكهم للغنائم والخراج والجزية. فانتهى الأمر بقتل عثمان [1].

بعدها عين علي ابن أبي طالب خليفة للمسلمين بعد طلب الصحاب لتعيينه، فهو أحق بها لقربه لرسول الله(ص) لكن طلب منهم أن تكون المبايعة في المسجد أمام الناس المسلمين ليعرف مدى رضاهم به، وعند سماعهم للخبر بايعوه كل الناس من الأنصار والمهاجرين[2]

وبعد مقتل عثمان قام معاوية بالمطالبة بدمه، لأنه من عشيرته. وكان علي ابن أبي طالب قد بويع في المدينة بعد مقتل عثمان في ظروف غير مستقرة فانتقل إلى الكوفة ليدخل في صراع دموي مع الزبير وطلحة ومعهما عائشة زوجة الرسول(ص) في (حرب الجمل)، ثم دخل بعد ذلك في حرب مع معاوية في (حرب صفين)، وبعدما شعر عمر بن العاص بالخطر، واشتد خوفه من الهلاك طلب تقديم النصيحة لمعاوية، فأذن بنصحه، فنصحه بحمل المصاحف وطلب الاحتكام بما فيها فهو الفاصل بين الفريقين، وقال له إذا رفضها بعضهم وقبلها الآخر فتكون فتنة وفرقة بينهم. وإن قبلوها جميعاً أوقفنا الحرب وأجلناها إلى وقت لاحق، فرفعوا المصاحف على الرماح وقالوا: هذا كتاب الله بيننا وبينكم[3]

من كثرة الفتن كادت القبائل تزول وتندثر ويندثر معها الإسلام، إلا أن أصبح الإخوة في بعضها تتقاتل وتقطَع صلتُها برحِمِها وكذلك قتال بين أبناء العقيدة الواحدة من شدة الفتنة والردة.

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص158-160.

([2]) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مرجع سابق، ص153.

([3]) شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، مرجع سابق، ص34.

كما قامت الثورة على عثمان من أجل العمل بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر، لقد استيقظت العقيدة وتحركت في نفوس أفرادها أثرت في تكوين العقل السياسي العربي وتحديد ثوابته ومرجعياته.

فكل عمل سياسي هو ناتج عن دراسة ورجوع إلى القرآن والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين، ذلك ما يسمى في الفكر السياسي المعاصر لظهور من جديد، إذ تم إحياء العقائد القديمة خاصة الهرمسية[1]

نسب الشهرستاني ذلك المورث إلى الحكماء السبع: تاليس، أناغاغوراس، أنكسيمانس، أنبادوقليس، سقراط، أفلاطون، يعتبرهم أساطين الحكمة في بلادهم تمحورت آراءهم الفلسفية حول وحدانية الله وإحاطته علما بالكائنات. لقد قدم أولئك الحكماء نظام معرفي جديد وهو المعرفة الدنية(التصوف) أو النظام العرفاني بديلا عن القياس الذي يعتمده البيان العربي، وبقي هذا الموروث جزاءاً من الثقافة العربية الإسلامية، وأحد مقومتها الأساسية. لقد رفضته السنة في حين أخذت به الشيعة لأنهما يلتقيان في نقطة واحدة وهي القول بأن المعرفة تتم بالمعلم وهو الإمام المعصوم وليس العقل وهو ما جعلها تلجأ إليها لتأكيد صحة قولهم بالوصية وعصمة الإمام وبالتالي أحقيتهم في الخلافة[2]

لذلك نجد الشيعة تقول بأن الإمام أعلم الناس وأفهمهم بالدين، وأكثرهم إحاطة بسنة المرسلين وهو الأتقى الله، والأقرب لرسوله، وأصلح المسلمين في زمنه، وانتهى إليه علم النبوة كاملاً، وأعد إعداداً إلهيا للقيام مقام الرسول(ص) في منه[3]

يأتي الأشعري بأوسع نص عن ابن سبأ يقول فيه إن اسمه الحقيقي هو " عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني" وأنه أول من قال بالغوا وأن آراءه انتشرت على يد كل من ابن

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص179.

([2]) الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، المجلد الأول، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص158

([3]) أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول الله وآله، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط2، 1997، ص667.

حرب وابن أسود الذين كانا من أصحابه، وأنه أظهر الطعن علي أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة وتبرأ منهم وادعى أن "عليا" فيقول: {وحكى جماعة من أهل العلم أن عبد الله بن سبأ كان يهودياً فأسلم ووالى علياً. وكان يقول، وهو على يهوديته، في بوشع بن فون– أنه–وصي موسى، بهذه المقالة، فقال في إسلامه بعد وفاة النبي(ص) في علي بمثل ذلك، ثم يضيف: (فمن هنا قال من خالف الشيعة أن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية)[1]

لقد عبأ عبد الله بن سبأ الناس مع علي ضد عثمان إلى جانب معالم الإسلامية أخرى ثارت باسم الإسلام الحقيقي، الذي بقي راسخاً في مخيالهم الاجتماعي، في العهود السابقة إلى مسلمي العقيدة[2]

كما نجد أن الشيء الذي جلب له سخط الناس وكان سبباً في انضمام محمد بن أبي حذيفة ومحمد بن أبي بكر إلى فئة الناقمين على سياسة عثمان، هو أن سبأ نجح في حملته ضد عثمان[3] .

ولم يكن احتجاج قدماء "المستضعفين" من الصحابة المتشددين في "العقيدة" مقصوراً على الشام وحدها، بل لقد عم الأمصار كلها، وكان حظ المدينة، مقر الخليفة عثمان، أكبر وقد أخذ ينمو ويتبع ليندمج في حركة المعارضة التي كانت قد أخذت تتبلور حول علي بن أبي طالب منذ زمن " الشورى" بل منذ سقيفة بني ساعد. وكان عمار بن ياسر من أبرز قدماء " المستضعفين" الذين كان لهم دور كبير في حركة الاحتجاج ضد عثمان في المدينة، وفي مصر أيضاً. والواقع أن معارضة هذه الجماعة لعثمان ترجع إلى زمن

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص220–221.

([2]) المصدر نفسه، ص225.

([3]) محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص71.

" الشورى"، فقد سبق أن رأينا كلاً من عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود يحتجان بقوة على انتخاب عثمان بدل علي بن أبي طالب[1] .

كما يحدثنا الطبري بأن عمار بن ياسر خرج إلى الناس وهو يقول ((اللهم إنك تعلم أني لو أعلم أن رضاك في أن أقذف بنفسي في هذا البحر لفعلته، وأني لا أعلم اليوم عملا هو أرضى لك من جهاد هؤلاء الفاسقين، ولو أعلم أن عملا من الأعمال هو أرضى لك منه لفعلته))[2]

فقد كانت ثورة بن ياسر بدافع العقيدة ونتيجة لما لحقها من تأويل للقرآن والدين، حيث نرى مهاجمته لذر الغفاري كانت سياسية ضد كنز الذهب والفضة مما جاء في سورة التوبة الآية34: {الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم[3]

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص223.

([2]) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مرجع سابق، ص21.

([3]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص368.

المبحث الثاني: نقد وتحديث مرتكزات (أُسس) العقل السياسي عند الجابري

المطلب الأول: تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني

نرى أن القبيلة تتنافى وما هو ظاهر الآن من ممارسات ديمقراطية لأن تتفاعل وسلوك السياسي الذي يرى أن الأولوية "لذوي القربى" أي الأقربون (الأقارب) منهم والأباعد، بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحر[1]

كل ما يلزمنا الآن هو تصدي تأثيرات "القبيلة" بوضع مفهوم جديد هو إنشاء مجتمع مدني سياسي يفتح مجال التعددية الحزبية التي تحتوي على روح الحرية الشخصية، اختيار الحزب المناسب، أيضاً تسمح بتكوين نقابات حرة التي تعمل على حماية حقوق العمال.... وبالتالي تحقق مجال سياسي الذي يقتضي الفصل بين المجتمع السياسي وبين المجتمع المدني من خلال التنظيمات الاجتماعية المستقلة، عن أجهزة الدولة[2] .

كذلك نجد أن **برتراند راسل** جاء في كتابه " الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام" حاول معرفة سبب نجاح أوربا في تحقيق الحداثة السياسية وذلك بانتقالها من دولة الأمير ملكاً بالوراثة كان أو إمبراطور، إلى دولة الحديثة دولة القانون والمؤسسات، أين تستمد السلطة شرعيتها من الشعب على خلاف الدولة في بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى والتي عجزت عن بلوغ تلك المرحلة من التطور.

كما نلاحظ بعد قراءتنا أن السبب في تطور الدولة في أوروبا لقيام الحداثة سياسية، والنظام الرأسمالي قوامه أن ما كان لو لم يكن صراع بين قوى اجتماعية داخلية دون تدخل قوة خارجية، لكن كانت القوة الخارجية وهي العالم الإسلامي، حافزاً ونوعاً من التهديد الخارجي على صعيد الذاكرة وليس على صعيد الواقع. أما العالم الإسلامي فكان العالم

---

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص48.

(2) محمد عابد الجابري، إشكاليات في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص182.

الخارجي أبرز أسباب تقهقر الأوضاع فيه، مما جاء من حروب صليبية والتوسع الأُوروبي أو بما يسمى بالدولة الجامدة[1] .

لقد نشأت سلطتان: سلطة دنيوية يرأسها الإمبراطور، وأخرى دينية يرأسها البابا، وظاهرة في عبارة" أعط ما لقصير لقصير وما الله الله" وتقاسمت الكنيسة السلطة مع الإمبراطور وأصبح كل منهما يعتمد على القساوسة في الشؤون الدنية، وحاولت كل سلطة التي تسيطر كما ظهرت نظريات سياسية تناصر الكنيسة مثل "القديس أوغستين" و"طوماس الإكويني". أما النظريات المعارضة للكنيسة نجد ماتن لوثر، ميكيافلي، فتدهور العمل السياسي في نظر هذا الأخير راجع لتدخل الأخلاق كذلك الضغط الذي تمارسه الكنيسة ورجال الدين، ومنه يجب القضاء على الأخلاق من دائرة السياسة[2]

قد ظهر المجال السياسي في أوروبا نتيجة الصراعات التي كانت بين الكنائسية، الباباوات والأمراء ومنه ظهرت "نظرية العقد الاجتماعي" التي تبرز مدى أهمية السلطة الكنسية في السيطرة على الأُمراء، حيث تقول إذا تدهورت سلطة الأمير فيمكن عزله، مما أدى حتماً إلى ظهور عنصر ثالث حيث أصبحت الدولة تتشكل من الأمير، الكنيسة، الشعب. فكانت شرعية الدولة قائمة على (التعاقد) وهو المجال السياسي الذي يرمز للحداثة السياسية أساسها الدولة والمؤسسات.

عكس ما هو موجود في الدولة الإسلامية التي تخلو تاريخ البلاد العربية من كنائس لذلك لم تغير في المجال السياسي بتالي هي فشلت في تطبيق الحداثة السياسية، وبقي الأمير يحتوي الدولة وتسلط عليها.

وهذا واضح في كتاب العقل السياسي العربي من غياب الحداثة السياسية في وطننا العربي المعاصر لا يفسره ماضيه وحده بل لا بد من أن ندخل في الحساب "الحاضر"،

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص19.

([2]) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة، الجامعة الإسكندرية، مصر، ص178.

بل حضور الغرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف استمرار نموها على إعاقة نمو وتقدم العالم العربي والإسلامي، كذلك لا ننسى العوائق الداخلية وتوالدها سبب في دخول العامل الخارجي والتوسع الاستعماري لأسباب كثيرة منها استولاء على البترول والهيمنة الغربية[1]

فكان مصير "الحداثة السياسية" كان مهمشاً من طرف الدول الغربية، خير مثال تجربة "محمد علي بمصر" حيث قامت بتدخلات سياسية اقتصادية وعسكرية ...لا وصلت لما تريده وما وصلت له أوروبا، هذا كله نتيجة عدم وجود حاكم قوي.

بعد الاستطراد الذي كان ضرورياً لوضع الأمور في نصابها، نعود إلى مفهوم "المجال السياسي"، نلاحظ أنه ليس هناك طريق واحد لظهور المجال السياسي* في المجتمعات. لقد اقترن ظهوره في أوروبا بانتهاء الصراع بين الكنيسة و"الأمير" إلى القول إن السلطة السياسية ليس مصدرها الكنيسة ولا الحق الإلهي المزعوم ل"الأمير" وإنما مصدرها الشعب (العقد الاجتماعي، المصلحة العامة). فكتب لأوروبا أن تتطور بجملة من العوامل إلى دولة المؤسسات المعاصرة التي لم يعرف التاريخ مثيلاً لها. بحيث نشأ المجال السياسي بارتباطه بالنظام الرأسمالي وتزامن معه [2]

كما أن الظاهرة عرفتها عدة تجارب تاريخية منها: تجربة الديمقراطية اليونانية، ومن جهة تجربة "معاوية" في الحضارة العربية الإسلامية، من جهة أُخرى (قارن لاحقاً: معاوية ودولة الملك السياسي).

كان معاوية يعرف جيداً أنه أغضب الحكم بالسيف وهو ما يفقده الشريعة التي يتأسس عليها الحكم في الإسلام والتي تقوم على الشورى من عهد أبي بكر. فذهب يلتمس

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص19.

(*) هذا المجال تشكل في أوربا الرأسمالية كمجال خاص ينقسم إلى بنيتين واضحتين، تحتية تشكل الصناعة، الفوقية قومها الدولة وأجهزتها. (محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص20)

([2]) المصدر نفسه، ص20.

الشرعية في "القضاء والقدر" وإشراك الناس وخصومه في ثمار الحكم "المواكلة والمشاربة"[1]

إذا نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية، فإننا سنجد أن "الملك" معاوية كان فعلاً "دولة السياسة" في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائداً إلى اليوم. ونحن عندما نصف "الملك" معاوية بأنه "دولة السياسة" إننا نقصد بذلك أن معاوية قد أوجد بالفعل من خلال سلوكه الشخصي كسياسي محنك وبفعل التطورات الاجتماعية التي حصلت في عهده ما يعبر عنه علماء الاجتماع والسياسة اليوم ب "المجال السياسي". وهذا لا يعني، بصورة من الصور أن الأمر يتعلق هنا بالانتقال من دولة القبيلة إلى دولة "الطاغية المستنير" (أو المستبد العادل بتعبير زعماء النهضة العربية الحديثة)، دع عنك "دولة المؤسسات" على النمط الأوروبي المعاصر، وإنما الأمر يتعلق بدولة لا تتحدد فيها الممارسة السياسية بالمحددات الثلاث (القبيلة، العقيدة، الغنيمة) بصورة مباشرة بل بممارسة السياسية في هذه المحددات[2]

قبل عهد معاوية كانت الأوضاع السياسية يميزها الاندماج بين فئة الأمراء والعلماء، وبين الدين والسياسة، بين الرعية والجند فكانت على شكل بنية واحدة. ثم فصل الله بحكمته البالغة فصار لكل واحد فريق الخاص به وهذا ناتج عن انتقال من "الخلافة" إلى "الملك". وإذا نحن أردنا أن نعبر عن مضمون هذا التحويل بتوظيف المصطلح السياسي السوسيولوجي المعاصر قلنا: إنه انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تمارس فيه السياسة كسياسة، ولكن دائماً ضمن فعل المحددات الثلاثة[3]

كما نرى فيما يروى على معاوية، من أقوال وأفعال تشير إلى الطابع "السياسي" لحكمه، هي من الكثرة والتواتر. يؤكد ذلك ما عرفه العصر الأموي عموماً من حرية في

([1]) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص83.

([2]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص233-234.

([3]) المصدر نفسه، ص234.

التفكير والتعبير طالت شرعية الحكم الأموي نفسه، هذه الشرعية التي جعلها المعارضون للأمويين، من محدثين وفقهاء وغيرهم موضوع "كلام" ونقاش، مما اضطر معه الخلفاء الأمويون وولاتهم وأنصارهم إلى الدفاع عنها ب " كلام مضاد"، فربطوا القوة والغلبة اللتين انتزعوا بهما السلطة بإرادة الله وسابق عمله، أي بقضائه وقدره[1] .

كذلك مع الخوارج الذين وصفهم علي بن أبي طالب بأنهم "أعاريب بكر وتيم" كانوا واقعين تحت معقول "القبيلة" إلى حد بعيد فإن شعارهم الشهير "لا حكم إلا الله"، كان في الحقيقة أكبر تحد ل"القبيلة" منذ المرحلة المكية من الدعوة المحمدية. لقد فتح هذا الشعار باب المناقشة واسعاً في أساس الحكم بصورة لم يبق لها مثيل. ذلك لأنه مع هذا الشعار طرحت مسألة الحكم طرحاً جديداً تماماً، فلم يعد محصوراً في إطار المفاضلة بين علي ومعاوية، سواء على مستوى القبيلة أو مستوى العقيدة، بل لقد نقلت المسألة من منطقة المسكوت عنه التي كان يحميها مبّدأ "الأئّمة من قريش" إلى مجال النقاش السياسي/ الديني حول الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الحكم في الإسلام[2] .

أيضاً نجد أن عهد معاوية شهد مجال سياسي حقيقي يجمع بين الخوارج، والشيعة، والأموين، أي الأسرة الحاكمة، إن ذلك المجال ما كان ليتحقق لو لم تقوض سلطة القبيلة إلا أن الجانب السلبي في حكم معاوية هو استئثاره بالحكم لنفسه ولعائلته من خلال تحويل الحكم من الشورى على الملك والوراثة. وهو طباع المستبد حيث كان استبداده[3] في رفض أحد أصول الحكم في الإسلام وهو: (وشاورهم في الأمر)[4] و(أمرهم شورى

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص237.

([2]) المصدر نفسه، ص239.

([3]) المصدر نفسه، ص241.

([4]) آل عمران،159.

بينهم)[1] وهي الأصول التي أكد بأنه لا سبيل ولا فائدة من الحديث عن الديمقراطية دون العمل بها.

وهذا ما يتبين لنا في كتب الديمقراطية وحقوق الإنسان أنه يجب أن يكون هناك مجال لتعددية: الأقليات، كثرة الطوائف، التعددية الحزبية وحرية التفكير والتعبير، ومنه نجده أعظم من شأن التعددية الحزبية التي تعتبر أسمى مظاهر الديمقراطية، لأن الأحزاب تتمكن من اختراق الأطر الاجتماعية الموروثة وبإمكانها تحريك التناقضات الطبقية الموجودة في المجتمع. ومنه يحدث تجانس الاجتماعي يؤدي إلى انتقال السلمي للسلطة السياسية والاقتصادية. وهذا ما تعاني منه الدول العربية الإسلامية[2]

المراد الوصول إليه في الدول العربية الإسلامية، تحويل إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي حديث وتحويل مجتمع القبيلة إلى مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة) هو أن تكون هناك تعددية حزبية أي التنظيم حزبي المتحرك بدل التنظيم الطائفي الجامد، واختيار أيديولوجي حزبي أحسن من أن يكون الولاء للشخص حياً أو ميتاً، وبرامج تضمن الهدوء السياسي للسلطة حيث يكون ترشيحها يتم عن طريق الأغلبية للشعب. وبالتالي إنشاء مجال سياسي تتم فيه الحركة السياسية ويتم فيه صنع القرار ويقوم فاصلاً بين سلطة الحاكم وامتثال المحكوم، وبذلك تتحسن أحوال الدولة لاعتمادها على التعددية الحزبية.

المطلب الثاني: تحويل الغنيمة إلى ضريبة

نقصد به الانتقال من الاقتصاد الريعي إلى الاقتصاد الإنتاجي الذي يدفع فيه المنتجون الضرائب، والغنيمة إلى ضريبة. إن الاقتصاد الإنتاجي سمته أن المنتج يدفع

([1]) الشورى، 38

([2]) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الأنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، لبنان، 1997، ص59-60.

الضريبة، هو يستعمل المواد الطبيعية ويستخدم البشر ولكنه لابد في النهاية من أن يدفع الضريبة للدولة الأمر الذي يجعل يده فوق يد الدولة[1]

وذلك لأنه عندما يدفع الضريبة وتصبح مالية الدولة معتمدة عليها يصبح في إمكان هذا المنتج وفي إمكان كل من هو داخل في عملية الإنتاج أن يطالب بحقه في مراقبة صرف هذه الضرائب...كان هذا هو منطق الديمقراطية في أوروبا الحديثة. أما في وطننا العربي فاقتصادنا يطغى عليه "العطاء" والريع على الإنتاج (إما بشكل مباشر أو غير مباشر: الأجور والمرتبات والأعطيات ودعم المواد) الأمر الذي يجعل الحق في طلب المراقبة، مراقبة الحاكمين، مهزوزاً من أساسه. وهذا لا يعني عدم المشاركة في العملية الإنتاجية[2]

وبعد دراساتنا نجد القطر عربي يعاني من مشاكل مزمنة لا سبيل إلى التغلب عليها، إلا في إطار تكامل اقتصادي إقليمي جهوي وفي إطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة[3]

من مكونات وأساسيات المجتمع المدني يجب تكوين عقل منتج والتخلص من العقلية الاستهلاكية، وغرس روح الإبداع والإنتاج الذي ينطلق من العلم، خير دليل (التجربة الأوروبية الحديثة) منذ غاليلو (1564-1642)، حيث تحول الاهتمام إلى إقامة العلم على التجربة تُبنَى على آلات يتم تحسينها باستمرار وتقدم العلم ذاته.

لقد استطاع العالم الطبيعي والفلكي الإيطالي كان يؤمن بأن الطبيعة تحكمها السببية الميكانيكية الدقيقة أيضاً كانت الملاحظة والتجربة نقطة انطلاق في معرفة الطبيعة عنده، أن يكشف قانون القصور الذاتي ومبدأ السببية كما أكد على مركزية الشمس الذي قال بها

([1]) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص182.

([2]) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

([3]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص373.

"كوبرنيك" وهو ما يخالف العقيدة الدنية السائدة آنذاك، فأجبرته محاكم التفتيش في روما على إنكار ما توصل إليه فأمضى وثيقة تراجع مكرها، ولما فرغ من ذلك ضرب الطاولة بيده وقال رغم ذلك فهي تدور [1]

أما منهج غاليلو كان يدرس الظاهرة كما هي موجودة في الطبيعة محاولا معرفة العلاقة بينها وبين ظاهرة طبيعة أخرى يعتمد في هذا على التجربة. تجاربه كانت تعتمد على الملاحظة والفرضية والقانون، بحيث يرى أن الأجسام لا تسقط بنفس السرعة بل تختلف باختلاف وزنها (كرية من حديد وقطعة قماش) ومنه نرى أننا قد أهملنا الحيز الذي يسقط فيه الذي يتمثل في (الهواء) وهذا ما نستنتجه أن تغير سرعة السقوط بتغير الوسط الذي تسقط فيه الأجسام اعتمد على احتمالان لهذه الظاهرة فقد تختلف سرعة السقوط إلى اختلاف الوزن وقد ترجع إلى مقاومة الوسط الذي تم فيه السقوط[2]

نلاحظ أن الأجسام الثقيلة تسقط قبل الخفيفة وتفسير ذلك هو أن التسارع يزيد من مقاومة الوسط وأساس منهجه صياغة قانون الأجسام التالية: أولاً تسقط جميع الأجسام في الفراغ بنفس السرعة مهما كان وزنها وطبيعتها. ثانياً المسافة التي يقطعها الجسم الساقط متناسبة مع مربع الزمن الذي يستغرقه في السقوط:[3]:

إن تحقيق هذا الفرض يتطلب إجراء التجربة في وسط خال من المقاومة تماماً، أي في الفراغ ولكن كيف السبيل إلى ذلك والعصر، عصر غاليلو، لا يتوفر على وسائل والتقنيات التي تمكن من إجراء التجارب في الفراغ وأمام هذا العائق لجأ غاليلو إلى تجارب ذهنية فخذ يلتمس هذا الفرض ما يؤيده من الملاحظات التي كان بوسعه قيام بها، مستعيناً بالفكر والخيال، حريصا على تصيد الفروق الدقيقة[4] .

([1]) يودين وروزنتال، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص317.

([2]) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مصدر سابق، ص346.

([3]) المصدر نفسه، ص347.

([4]) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

إذ نحن نظرنا إلى تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، وخاصة مع بيكون وديكارت (القرن السابع عشر)، وجدناه عبارة عن سلسلة من المراجعات ل" التراث"، التراث مفهوماً على أنه فكر الماضي وفكر الحاضر معاً. فمنذ أن دعا "بيكون" إلى تحرر من جميع الأوهام (أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح) اعتماد التجربة منطلقاً ومعياراً، ومنذ أن تبنى ديكارت الشك منهجاً وأعلن عن ضرورة {مسح الطاولة} والتحرر من جميع السلطات المعرفية والاعتماد على سلطة العقل وحده، سلطة البداهة والوضوح...من بيكون وديكارت والفكر الأوروبي يعيد قراءة تاريخية على أساس من الانفصال والاتصال، من النظر وإعادة النظر، من نقد النقد[1]

فرونسيس بيكون(1561-1626) وهو فيلسوف وسياسي إنجليزي يقول عبد الرحمان بدوي أن فضله الرئيسي يكمن في دعوته إلى إصلاح وإعادة بناء العلوم باستخدام المنهج التجريبي كما أن له فضلاً في الروح العقلية والعلمية التي بثها حتى صار من رواد حركة التنوير في القرن الثامن عشر[2]

أما عن ديكارت فقد استهدف تفكيره تحقيق ثلاثة أمور:

1.- إيجاد علم يقني فيه من اليقين ما في العلوم الرياضية بدلا من العلم الواصل إلينا من العصر الوسيط الكلاسيكي.

2.تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقا علميا يمكن الناس من أن يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة.

3.تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين الوجود الأعلى، أي الله وذلك بإيجاد ميتافيزيقا تتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم[3]

([1]) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص35.

([2]) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ج1، ص491، 397.

([3]) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

بذلك فإن أزمة الفكر المعاصر هي أزمة إبداع وتجاوزها يكون بجعل العقل العربي قادر على الإنتاج الجديد والأصيل في نفس الوقت الذي لا يتم إلا بالاعتماد على التراث وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم وتقدمه. بحيث كان الجابري يقصد ضرورة تغيير كل الآليات يجب أن يكون مصحوباً بنشر المعرفة على أوسع نطاق لأننا كما يضيف نستهلك العلم كمنجزات مادية أو نظرية ولكننا لا ننتجه.

أما في التجربة الأوروبية الحديثة فقد حدث أن تلاقت منذ بدايتها وبالخصوص منذ غاليلو وما وقعت فيه التجربة اليونانية، إذا عمدت إلى بناء العلم على التجربة، وبناء التجربة على آلات صناعية يتم تحسينها باستمرار وبتقدم العلم ذاته. هكذا دخل العلم والتقنية في علاقة جدلية، علاقة أخذ وعطاء لا نهاية لها. ومن جهة أخرى فبمجرد ما ظهر العلم التجريبي مع غاليلو كنمط جديد ومتجدد من المعرفة، دخلت الفلسفة الأوروبية، التي كانت من قبل لاهوتاً، في مرحلة جديدة تماماً مع ديكارت الذي أعاد تأسيسها على العلم: الرياضيات والفيزياء. هكذا ارتبط تقدم الفلسفة في أوروبا بتقدم العلم والتجربة ارتباط معلول بعلة[1]

لقد سبق أن صنفنا العلوم وجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية إلى ثلاث مجموعات: علوم "البيان"، علوم "العرفان"، وعلوم "البرهان". بالنسبة "للبيان" وهو أن العقل العربي يمارس أول نشاط علمي له في هذه العلوم، وكان ذلك قبل أن يدخل في حوار مباشر مع الموروث القديم وعلومه أو العرفانية* منها والبرهانية. عمق تأثير في كيان العقل البياني العربي. هو الأمر الذي يتعلق بمحدودية الإمكانيات التي تُتيحها النصوص.

([1]) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص337-338.

(*) ظهرت في البيئة الإسلامية عند المتصوفة الإسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة يلقى في القلب على صورة (كشف) ومع أن هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة. (محمد العابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 345).

أنه وأن قلنا الحضارة العربية إلا وتخيل لنا أنها "حضارة الفقه" نفسها نفس الحضارة اليونانية حين نقول إنها "حضارة فلسفة"

وهذا ما حصل بالفعل في مجال العلوم العربية الإسلامية التي انتهى كل شيء فيها في مرحلة تأسيسها، مرحلة عصر التدوين التي كانت في نفس الوقت مرحلة انتاج ومراجعة وتبويب وتنظيم. وكما سبق أن لاحظنا يمكن أن نتساءل مجدداً: ماذا بقي للنجاة بعد كتاب سيبويه وللغويين بعد كتاب العين للخليل والأصوليين بعد رسالة الشافعي...؟ [1]

لذلك يجب حسب رأيه مسايرة الفكر العلمي والاهتمام بقضايا العلم والمعرفة والتكنولوجيا ومحاولة نشرها على أوسع نطاق بدل الاكتفاء بالدراسات الفلسفية الميتافيزيقية، إذ يجب مد الجسور بين الجانب النظري والجانب التطبيقي لاستنتاج مبحث جديد وهو الأبستمولوجيا الذي نشط عقب الثورة العلمية الحديثة التي شهدها العقد الأول من هذا القرن[2]

إن الصراع في الثقافة العربية لم يكن بين "الميتوس" و"اللغوس" (بين الأسطورة من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى) كما كان الشأن في الثقافة اليونانية، ولا بين العلم والكنيسة كما كان عليه الأمر في التجربة الأوروبية الحديثة، وإنما كان الصراع في الفكر العربي. فكل منهم يؤسس أيديولوجيا معينة: النظام البياني والايديولوجيا السنية من جهة، والنظام العرفاني والايديولوجيا الشيعية (الاسماعلية خاصة) من أخرى. وعندما دخل النظام البرهاني كطرف ثالث دخل ليقوم بوظيفة في ذلك الصراع (حلم المأمون) وأصبح منذ اللحظة الأولى موجها بذلك الصراع محكوما به. أما العلم، بمعنى الكلمة، فقد بقي على المنظومات الفكرية والايديولوجيا المتصارعة، وبالتالي فلم تتح له الفرصة ليساهم في تكوين العقل العربي ككل[3]

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص237.

(2) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مصدر سابق، ص11.

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص345.

أما في الحضارة العربية الإسلامية فعلى الرغم من أن فكرة كروية الأرض ودورانها كانت شائعة كغيرها من الأفكار العلمية المماثلة فأنها لم تُثر أية ردود فعل لا من طرف الفقهاء ولا من جانب الحكام. والسبب في ذلك واضح وهو أن مثل هذه الأفكار كانت تقع على هامش الصراع، فلم يكن الصراع في الثقافة العربية الإسلامية من أجل هدم تصور للكون وبناء آخر، كما كان في أوروبا، حيث كان الطرفان المتصارعان هما العلماء من جهة والكنيسة من جهة أخرى، وإنما كان الصراع في الثقافة العربية صراعاً أيديولوجيا سياسياً بصورة مباشرة[1] .

لقد اعتبر الجابري أفضل من كتب في موضوع بنية العقل العربي، تتمثل هذه البنى في النظام المعرفي البياني والعرفاني والنظام المعرفي البرهاني، وهي النظم التي حددت قواعد الفكر الإسلامي لكنها لم تنج من تأثيرات الأنظمة السياسية التي حاولت التحكم فيها وتوجيهها إلى درجة الإعاقة والضمور[2]

ففي التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم في التجربتين اليونانية والأوروبية الحديثة. وبعبارة أخرى إن الدور الذي قام به العلم عند اليونان وفي أوروبا الحديثة في مسألة الفكر الفلسفي(والديني) ومخاصمته وفك بناءاته وإعادة تركيبها...إلخ. قد قامت به السياسة في الثقافة العربية الإسلامية. وكما أوضحت الفصول الماضية فاللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحددها السياسة[3]

([1]) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص345.

([2]) علي عطية عبد الله، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1997، ص142.

([3]) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص346.

كما نجد أن الجابري يقرر بأنه يجب إحداث مجال سياسي في سبيل الانتقال إلى الديمقراطية، كما يجب تحويل الاقتصاد إلى اقتصاد رأسمالي يتزامن وقيام النظام الرأسمالي في أوروبا.

أبرز خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم إلى بنيتين: هناك بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري، وبنية فوقية وقوامها أجهزة الدولة ومؤسستها والايديولوجيات المرتبطة بها[1].

لقد وظف محمد عابد الجابري تلك المفاهيم والنظريات بنوع من الخصوصية تتماشى وطبيعة الموضوع ألا وهي الحضارة العربية فالنظام القائم في "الحاضر"–حاضر ماركس. وإذن فيجب ألا ننتظر منها أن تنطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر انطباق التحليل العلمي على موضوعه. إننا إن تعاملنا معها على أساس أنها "علم" بهذا المعنى وحاولنا تطبيقها على مجتمعنا العربي فإننا سنكون قد أقمنا بيننا وبين موضوعنا جملة من العوائق الابستمولوجية تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة[2]

كل هذه الطرق التي سلكها الجابري لقت اعتراضات من حيث تملكه لقدرة نقل المناهج الحديثة وكيفية استعمالها وتفنن فيها حتى جاز له نقلها إلى غير أصولها فيفسرون التراث بمقتضياتها. وبالتالي ندرك أنه لم يحالف الحظ ولا تفنن في استخدامها، والدليل على ذلك أنه كان عاجزاً عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها[3] .

وهذا التمايز الطبقي الاقتصادي في مجتمعات ما قبل الرأسمالية "يجد أساسه في الفرق العميق بين النظام الاقتصادي في مرحلة الرأسمالية والنظام الاقتصادي في المراحل السابقة لها. والفرق المثير للانتباه أكثر من غيره، والذي هو الآن بنسبة إلينا أكبر أهمية،

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص20–23.

([2]) المصدر نفسه، ص23.

([3]) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، ص11–12.

هو أن كل مجتمع سابق على الرأسمالية يشكل وحدة أقل انسجاماً من الناحية الاقتصادية، بما لا يقاس، مما يكون عليه الحال في المجتمع الرأسمالي، فإن فئاته تتمتع باستقلال ذاتي أكبر كثيراً نظراً لكون الترابط الاقتصادي بينها ترابطاً محدوداً وأقل تطوراً مما عليه الأمر في النظام الرأسمالي[1]

نجد أن انقسام المجتمع قبل الرأسمالي إلى "جماعات مغلقة"–قبائل، طوائف...– "يخفي التبعية المتبادلة بين الوجود حقيقي رغم عدم تحكمه في وهي الناس، وبين اقتصاد المجتمع بكليته، كما أنه يثبت الوعي إما في مستوى الطابع المباشر الخالص للامتيازات التي يتمتع بها الشخص (أصحاب عهد الإصلاح) وإما في مستوى الخصوصية–المباشر الخالصة هي الأخرى–لهذه الفئة من المجتمع التي تتمتع بتلك الامتيازات. لكن المجتمعات صراعهم فئوي وليس طبقي، إنه صراع القبائل والطوائف والنقابات، وليس صراع بين البنية التحتية والفوقية الذي من شأنه أن يفضي إلى نظام جديد وحدوث حداثة سياسية اقتصادية كتلك التي حدثت في أوروبا قبل انتقالها إلى الرأسمالية[2] .

أيضاً كما هو الوضع في مجتمع النظام العبودي، لا يتمتع فيه العبد بأية حقوق قانونية إزاء السيد يتجه العبيد عندما يثورون إلى الغاء وضعيتهم كعبيد، أي كأناس محرومين من الحقوق، وهم يحملون في كثير من الأحيان بأن يصبحوا سادة يملكون عبيداً. هناك جانب آخر يبرزه بانو ويتعلق هذه المرة بالموقف الاجتماعي من الآلهة في كل من المجتمع العبودي والمجتمع الخراجي. ففي هذا الأخير يرتبط الاحتجاج على الدولة بالاحتجاج على الآلهة وتوجيه النقد لها كما يلاحظ في النصوص البابلية، وذلك سبب العلاقة المباشرة التي يقيمها الرجل الشرقي القديم بين الحاكم الطاغية وبين الآلهة [3]

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص26

([2]) المصدر نفسه، ص27.

([3]) المصدر نفسه، ص38.

إن الاقتصاد الدول العربية تقوم في جزء كبير منها على "الريع" إن لم يكن كعنصر مؤسس يكاد يكون الوحيد، كما هو الحال في الدول النفطية كدول الخليج، فعلى الأقل كعنصر مكمل وضروري كما هو الشأن في بلادنا الجزائر، وفي الدول التي تشكل عائدات عمالها المهاجرين نسبة هامة من دخلها مثل السودان، كذلك الدول العربية التي تتلقى اعانات خارجية عربية وغير عربية[1]

المطلب الثالث: تحويل العقيدة إلى مجرد رؤى

نرى أن بدلاً من الفكر المذهبي الطائفي والمتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير وبالتالي التحرر من السلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو أيديولوجية حديثة (الحزب الواحد مثلا). إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه التحرر من السلطة عقل الطائفة، العقل الدو غمائي دينيا كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي، نقدي[2]

أيضاً جاء سيد قطب يطارد المتبلطين الذين يعيشون باسم الدين، كما يحارب الدجالين الذين يستغلون عقول الشعب باسم الدين[3]

كأن الجابري هنا يؤكد بأن التوظيف السياسي للدين يتعارض مع أسس الممارسة الديمقراطية، وهذا ما أدى إلى الاستغلال والاستبداد الظلم، وإن العقل السياسي للجماعة يلجأ إلى تلك السياسة عندما لا يكون في مصلحتها التعبير عن قضيتها الاجتماعية أو الاقتصادية تعبيراً صريحا يفضح طابعها المادي الاستغلالي، وتلجأ إليها بسبب ضعف وعيها لعدم بلوغها مستوى من التطور يجعلها قادرة على طرح قضيتها الاجتماعية أو الاقتصادية طرحاً مكشوف[4]

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص47.

([2]) المصدر نفسه، ص317.

([3]) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الكوثر، برج الكيفان، الجزائر، ص105-106.

([4]) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص118.

استند الأمويون على الحديث المشهور ترويه السنة: "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة تكون ملكاً بعد ذلك". قال الراوي: "أمسك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان ثم أمسك خلافة علي بن أبي طالب، رضي الله عنهم أجمعين، قال: فوجدتها ثلاثين سنة"[1]

أيضاً أشار ابن الأثير بأن ولاية العهد من تدبير المغيرة بن شعبة، فقال لمعاوية هذا الأخير إن في عهدك هناك فتنة وسفك الدماء، فإن حدث بك حادث كان خليفة لك، فلا تسفك الدماء ولا تكون فتنة.

كذلك عند طلب معاوية مبايعة الرافضين اشترط عليه ابن الزبير ثلاثة أمور: بأن يفعل كما فعل الرسول(ص) أو كما صنع أبو بكر وعمر بن الخطاب، فقال له معاوية وماذا صنعوا؟ قال بن البير: توفي الرسول(ص) ولم يستخف أحد فارتضى الناس أبو بكر، وهذا الأخير عهد بالخلافة لرجل من قريش لكنه ليس من بني أبيه فستخلفه يقصد عمر. وجعل الأمر شورى بين ستة رجال ليس فيهم أحد من والده ولا من بني أبيه. فرد عليه معاوية قائلاً لقد أعذر من أنذر فأقسم بالله لأن رد علي أحد كلمة في مقامي–وهو يخطب في الناس–لترجع إليه كلمة يسبقها السيف إلى رأسه، وهدد الرافضين بالقتل إن هم رفضوا البيعة. وصعد المنبر وأثنى على هؤلاء الرهط وأوهم الناس أنهم بايعوا ليزيد فبايع الناس الذين كانوا ينتظرون موقفهم وقالوا لهم زعمتم أنكم لا تبايعون فلم رضيتم وبايعتم قالوا والله ما فعلنا ولكننا خفنا القتل[2]

يضيف عبد الرازق في قوله: أن الحاكم بمثابة الخادم لشعبه، لا سيده والوكيل عنه والطاغي، ولهم كل الحق في عزله إذا جار وحاد[3]

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص131.

([2]) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، ج3، ط5، بيروت، لبنان، 1975، ص252.

([3]) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص36.

رغم الصراعات السياسية التي سبقت عهد النبي وصحابته، كانت تخص الجانب العشائري أو المصالح القبيلة والغنيمة، إلا الدين كان خارج عن ساحة الصراع، ومنه لم تكن الحروب دنية أو ضد الدين[1]

تشهد الأقطار العربية حركات مطالبة بالاستقلال في إطار هوية قومية واحد، هناك من يطالب بالديمقراطية إلى جانب الحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، لكن هذه المطالب تفقد معقوليتها وشرعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس مثل شعار العلمانية[2]

إن الفكر العربي عليه مراجعة مفاهيمه ومطابقتها مع القضايا المطروحة على الساحة في الواقع، وتعويضه بالديمقراطية والعقلانية، لأن الديمقراطية تعني بحقوق الأفراد والجماعات، فالعقلانية تعني الاعتماد على العقل أثناء الممارسة السياسية، ومنه فالديمقراطية والعقلانية لا تعني الاستبعاد الإسلام، فالإسلام مقوماً أساسياً للوجود العربي [3]، فالإسلام هو الدين الوحيد الذي وحد بين مكان العبادة والتعليم لأن الرسول (ص) أول من قام بالدعوة للتعليم لمعرفة أمورهم الدينية والدنيوية [4]

لكن الجابري في رأي طه عبد الرحمان قد فصل القيم الروحية عن الممارسة العلمية مستمداً من مبدأ العلمانية السياسي الذي يفصل بين السلطة الدنية والدنيوية، حيث فصل في الجانب العرفاني وأقصاه أعتبره دخيلاً، أيضاً تحفظ على الجانب البياني اعتبره علم لا يرتقي إلى درجة اليقين، كما استثنى قسم البرهان مثل ما فعل ابن رشد من خلال الفصل بين الحكمة والشريعة، وبالتالي هذا ستبعده للعرفان واستضعافه للبيان واستبقى البرهان

(1) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص22-23.

(2) المصدر نفسه، ص72.

(3) المصدر نفسه، ص113-114.

(4) عبد الرزاق نوفل، المسلمون والعلم الحديث، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 1988، ص37.

باعتماده على معيار العلمانية وهذا يتنافى مع ما قامت عليه الحقيقة الإسلامية العربية التي اشتملت العمل الديني والسياسي[1]

أيضاً من دراساتنا الملحوظة نرى أن العقل هو الأساس في الاعتقاد والتمييز بين الخير والشر وترك الانسان يختار ما يليق به لقوله تعالى: (إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيرا، إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا) [الانسان: 2-3] قال كذلك: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) [البقرة: 256][2]

ومثال ذلك "فرقة القوزاق" وهم من المؤمنين الأقوياء الذين تعرضوا لبطش كنيسة الدولة الروسية، فوجدوا الأمن والأمان في بلاد الإسلام الذي منحهم حقوقهم التي حرمهم منها إخوانهم، فالحكم حين يصير إلى الإسلام سوف تحترم فيه مبادئه السمحة الكريمة، وسوف يحافظ على حرية وهوية الأقليات كاملة غير منقوصة[3]

ما نستنتجه أن إقامة نظام اجتماعي عادل يخلو من الاستبداد ويستطيع مسايرة متطلبات العصر يجب أولا إقرار المبادئ الدستورية والعمل بها لأنها تسد باب الاستبداد[4]

المراد بالمبادئ أو القواعد الدستورية هي أصول الحكم في الإسلام وهي: الشورى، المسؤولية، والعمل بقوله تعالى: [أنتم أدرى بشؤون دنياكم] أي الاجتهاد.

كما يرى الجابري بأنه لا يمكن العمل بتلك الأصول ولا إقامتها إلا إذا قمنا بتجديد الفكر السياسي العربي وسد الثغرات الثلاثة التي كانت سبب الأزمات السياسية العربية الإسلامية. وذلك بالعمل على إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة، وتحديد مدة ولاية الأمير وكذا تحديد اختصاصه. أما المهمة الثالثة فتتمثل في ضرورة إيجاد بدائل تاريخية معاصرة لمحددات العقل السياسي العربي وذلك بالنفي التاريخي لها، لأنها تتنافى وأساليب

---

(1) طه عبد الرحمان، تحديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص38.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية والحقوق الانسان، مصدر سابق، ص214.

(3) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، مرجع سابق، ص76.

(4) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، مصدر سابق، ص366.

الممارسة الديمقراطية المنشودة، فيجب إذن تعويض القبيلة بالمجتمع المدني وتعويض الغنيمة بالضريبة وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي[1]

كذلك نجده يؤكد على الدعوة إلى الديمقراطية السياسية وأكد هذا في قوله: "وإذا فما تقرره النصوص التي يكون منها هذا الكتاب والتي كتبت في الزمن الحاضر (خلال العامين الماضيين)، أعني إلحاحها على ضرورة الديمقراطية السياسية لا يحمل تحولا في تفكير المؤلف"[2]

للوصول نحو الحداثة هي أن وضعنا محكوم بثلاثة نظم: القبيلة والعقيدة والغنيمة لأن الوعي بحقيقة وضعية ما علامة على القدرة على تغييرها لأن الإنسانية لا تطرح إلا القضايا التي تستطيع حلها، فالمهم أن تطرح هذه المسألة أمام العقل للنقد من أجل تجاوزها وهي ميزة أختص بها الجيل الصاعد الذي يتوفر على إمكانيات جديدة للتغيير ستتضح ثمارها في الوقت المناسب[3]

([1]) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، مصدر سابق، ص373.

([2]) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص112.

([3]) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص189.

خلاصة:

نستخلص من خلا هذا الفصل أن الجانب السياسي لمحمد الجابري بارز وواضح، فالفكر السياسي المعاصر ناجم عن الفكر السياسي العربي الإسلامي، حيث كانت بداياته مع الدعوة المحمدية، وكانت تحمل في طياتها مشروعاً سياسياً، يتجلى في محددات العقل السياسي العربي الذي يحمل في طياته ثلاث أسس (العقيدة والغنيمة والقبيلة) التي تظهر كتالي:

فالعقيدة: لا يقصد بها مضموناً دنياً أو إيديولوجيا، أنما يقصد مفعولها على صعيد الاعتقاد والتمذهب، هي التي توجه سلوكهم وفكرهم السياسي والاجتماعي.

أما بنسبة للغنيمة: يقصد بها تأثير_العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائم أساساً على الخراج والريع في النشاط الاجتماعي والسياسي.

أيضاً جاء في القبيلة: وهنا يقصد أنها ليست قرابة الدم فقط بل تكمن في القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى المدينة أو جهة الذي نميز به بين الأنا والآخر في المجال السياسي.

المجتمع المدني: وهو تنظيم مدني سياسي اجتماعي: يتكون من أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، ومنه فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويصنع فيه القرار بين الحاكم والمحكوم.

أما(العقيدة) مجرد رأي: عكس التفكير المذهبي الطائفي إلى فسح مجال للحرية التفكير والتحرر من السلطة وبالتالي تعامل بعقل اجتهادي نقدي.

أما الضريبة: وهي تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي. وتفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية وكذلك لتنمية عربية مستقلة.

الفصل الثالث: توظيف المشروع الجابري في معالجة المشكلات العربية:

تمهيد:

المبحث الأول: الواقع السياسي

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية

المطلب الثاني: تطور الديمقراطية عبر الزمن

المطلب الثالث: حلول للانتقال إلى الديمقراطية

المبحث الثاني: الواقع الاجتماعي والثقافي

المطلب الأول: الدولة

المطلب الثاني: التعامل مع التراث

المطلب الثالث: الفلسفة

خلاصة

تمهيد:

نرى أن الحديث عن النهضة العربية هو تغير العقل بما يتوافق وأسس النهضة الجديدة، وإن كان أهمها وعلى الإطلاق هو تغيير في الفكر، سواء من حيث أسسه أو وسائله وأدواته وآلياته ومناهجه لبناء العلوم والمعارف والصناعات، وتحويل كل تلك المعارف إلى ممارسات علمية. هو حديث عن العصر الذي بدأ فيه الفكر يأخذ مجراه في سياق الحركة الاجتماعية منذ القرن التاسع عشر، وهو كذلك عصر تجلت فيه مواجهة الكبرى التي تعرض لها الخطاب النهضوي الناشئ.

وهذا ما ظهر في أهم نقاشاته حول مختلف ركائز مشروعه الفكري وأعمدته، وهو ما بين جرأته الفكرية في إثار قضايا جديدة ومستفزة، حيث نجد فكر الجابري ويتعزز لمواصلة مشاريعه التي حامت في مجملها حول أزمة العقل العربي وإمكانيات إصلاح الأمة العربية وديمقراطيتها.

نرى أن كل الجهود التي ساهمت في إظهار الجديد ووضع التحديدات أولية لمواضعنا في بحثنا هذا إلى أن (تاريخ) الثقافة العربية الراهن مازال مجرد تكرار واجترار لنفس (التاريخ) الذي كتبه سابقينا، وأنه مازال خاضعاً لنفس الإهتمامات والامكانيات التي وجهتهم وتحكمت في رؤاهم، والتي جعلت من التاريخ يريد أن ينهض بالجديد واستعادة نظرة العالم المتقدم لعالمنا الراهن في يومنا هذا.

المبحث الأول: الواقع السياسي

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية

بعد انتهاء من التموجات الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر أدى إلى نتيجة التالية وهي أن المشكلة، في منظور الوعي العربي المعاصر، وعي اللحظة الراهنة التي تتحدد بالوضعية العربية في أواخر السبعينات من القرن العشرين، ألا وهي مشكلة "الديمقراطية". وهذه الأخيرة مما بشر به رواد النهضة العربية الحديثة منذ قرن[1]

الديمقراطية في القاموس الجديد: هي نظام حكومي تكون مباشرة والسلطة فيه للشعب[2]

فأصل الكلمة يوناني مركبة من لفظين:

ديموسDEMOS: نعني بها الشعب، وكراتوسCRATOS: نعني بها السلطة. جمعهما هو سلطة الشعب[3] .

المطلب الثاني: تطور مفهوم الديمقراطية مع مرور الزمن:

إن الديمقراطية من المفاهيم الرائجة منذ زمن قديم إلى يومنا هذا وتختلف بالاختلاف الدول والشعوب وقوتها. كذلك هي من المفاهيم التي يصعب تحديدها.

أ-الديمقراطية عند اليونان:

تعني: "حكم الشعب لنفسه بنفسه".

نتدارك هذا المفهوم من خلال دراستنا لكتاب الجمهورية لأفلاطون الذي يشرح فيه كيفية الانتقال إلى الديمقراطية، التي كانت تسعى ورائها الطبقة الأليجاركية، لتحقيق أكبر قدر ممكن من الثراء، هنا يفوز الفقراء على أعدائهم ويقتسمون أمور الحكومة بالتساوي

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ط5، (بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994) ص83.

(2) علي بن داهية، القاموس الجديد، مرجع سابق، ص135.

(3) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص42-43.

فيما بينهم، ويُختارون الحكام بالقرعة، وحكومتهم تعددية تتشكل من مجموعة أشخاص مختلفُ الطباع وبالنسبة لهم هو أفضل نظام حيث يختلفون في ألوان لباسهم، فهي حكومة فوضوية لها مظاهر التنوع[1]

كما نجد أيضاً أرسطو يرى أفضل حكومة منظمة هي ما تكون في المدينة، وهذا ظاهر في نظريته لسياسة التي أسسها على مذهب الأخلاق، بحيث جعل الفضيلة تتوسط الرذيلتين: هنا المقصود للرذيلتين هما: الأولى الأسرة: التي يعتبرها الوحد الأساسية لبناء المجتمع لكن غير كافية. ثانية الإمبراطورية: فهي زيادة في عدد الأسر عن العدد اللازم، مما يؤدي إلى سوء التفاهم فيحل الصراع ويبدأ الاستغلال. أما الفضيلة فهي متوسطة (المدينة) تتكون من مجموعة أسر تجعل للمواطن أن يكون له حق المشاركة في السلطة الاستشارية والقضائية، مما يؤدي إلى إقامة علاقات أخوة وصداقة بين أفرادها[2]

وتوارث نظريته من نظام الحكم الذي كان سائداً في أثينا لقوله في كتاب دستور الأثينيين: ((هذه نظم الأثينيين المتوارثة عن الأجداد: إن ثار أحد وحاول إنشاء حكم طغياني أو أسهم أحد في إنشاء ذلك الحكم، سقط عن حقوقه المدينة هو وأسرته))[3]

الديمقراطية بمعنى حكم الشعب نفسه بنفسه لم تكن هدفاً في ذاتها عند أفلاطون ...فالهدف عنده هو تحقيق العدالة في المجتمع[4]

ومن ذلك نرى أن الجابري يقول بأن أفكار المثالية لا تمت بصلة. لأن الحياة سابقاً لا تعرف مفهوم للديمقراطية ونظامها، وإن هذه الأخيرة تدعي "حكم الشعب لنفسه" هنا لا

([1]) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1978، ص ص302-306.

([2]) جورج كتوره، السياسية عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1987، ص ص10-26.

([3]) أرسطو، دستور الأثينيين، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1967، ص45.

([4]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظم القيم، الفلسفة والمدينة، ط1 (بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص69.

يمكن تجسيده إلا في إحدى المدن الفاضلة كالتي تحدث عنها أفلاطون، لأن كلمة الشعب تستدعي وجود دولة، وكلمة حكم تستدعي وجود حاكم ومحكومين فكيف لشعب أن يحكم نفسه؟[1]

كما يرى الجابري أن: "الكيفية التي تمارس بها السلطة أساس إلى نوع خاص من العلاقة بين الحاكمين والمحكومين مبنية على احترام حقوق الانسان والمواطن. كحق التفكير والحرية والتعبير وانتخاب الحاكمين ومراقبتهم"[2]

هاته الحقيقة التي ينفيها جون جاك روسو على أن هناك ديمقراطية تحكم، لأن ذلك يتنافى والقانون الطبيعي الذي يكمن فيه تسيير عدد صغير للعدد أكبر، كذلك لا يمكن للشعب تسيير شؤون الدولة، أيضاً عندما تكون وظائف الدولة موزعة بين عدة هيئات فإن أقلها عدداً يستولي على السلطة واستحواذهم على النفوذ [3]

في ذلك الوقت كانت هناك حروب واعتراضات لديمقراطية من طرف طبقات المجتمع الأثيني واعتبروا أن الديمقراطية كاذبة وضعيفة ومنهم أرسطو حيث كان أفلاطون يستمع لدروسه في تهجين النظام الديمقراطي الأثيني، الذي تميزه الطبقية. وهذا ما حكم عليه بالموت، لأنه اتهم بالفساد الخلقي[4]

أفضل ما جاء به جون جاك روسو أن الحكم الديمقراطي يجب أن يخضع للإرادة العامة، العادلة، التي جميع قراراتها تحقق المصلحة العامة (مصلحة الشعب) تراعي قرارات المجتمع لا تتقيد بقراراتها فقط[5] .

([1]) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، مصدر سابق، ص14-15.

([2]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص70.

([3]) جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار العلم، بيروت، لبنان، ص118.

([4]) إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ج1، بيروت، لبنان، ص127.

([5]) جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص69.

للدولة صالحة في حكمها وتجسيد قرارات الإرادة العامة يجب الابتعاد عن تشكيل جماعات جزئية، وإذ كان يستلزم وجودها فيجب الإكثار منها، لفسح المجال للتعددية الحزبية...إلخ، مع الحفاظ على حركة السير من التفاوت فيما بينها، لتفادي الوقوع في مأزق[1]

هنا نرى أن الديمقراطية يجب أن تكون "شعبية" التي قوامها: " الإيمان بالشعب والتسليم بحق الجماهير بالمشاركة فيما يخصها ويرتبط بها من أمور سياسية والاقتصادية" ومنه فالديمقراطية هي مشاركة

فعلية على أساس من الحرية النقابية والحزبية والصحافية، نحن قلنا الحرية الفعلية أن يفعل الفرد ما يشاء، لا الحرية الشكلية الخاضعة للقيود والمتابعات والملاحقات"[2].

<u>ب-الديمقراطية في القرون الوسطى:</u>

تظهر عند الرومان تحديداً حيث كان تقسيم الشعب إلى سادة ونبلاء وأشراف في طرف، وأرقاء وأقنان من طرف. لكن لم يكن مفهوم الديمقراطية مثبت هذا التقسيم ومرسم في ذلك الوقت[3] .

ومنه جسدوا مجلساً يترأسه كبار الشيوخ للحد من سلطة الحاكم الأعلى واستبداده، حيث كان الحاكم ينتقى أعضائه من كل ولاية بطريقة غير قانونية (لا ديمقراطية) [4]

<u>ج-الديمقراطية في العصر الحديث:</u>

تعني الانتخاب، بشرط أن يكون ذا مصداقية في تحقيق المساواة بين المترشحين في كل الوسائل، وإلا تنعكس الآية وتصبح النتيجة لصالح الطبقة الحاكمة[5]

([1]) جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، نفس الصفحة.

([2]) محمد عابد الجابري، خطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص96.

([3]) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص34.

([4]) المرجع السابق، نفس الصفحة.

([5]) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص16-17.

الديمقراطية عند الغرب متصلة بالمعنى المعطى من الثورة الفرنسية ومضمونها يشمل حق الشعب المطلق في أن كل الأمور العامة يطبق عليها قانون التصويت، ومنه فإرادة الشعب حرة، وهنا الديمقراطية تعني حكم الشعب نفسه بنفسه، فهو من يحدد ويسن القوانين التي تحكمه، ويفصل في قضاياه، ولأن إجماع كل الشعب على أمر ما أمراً مستحيلاً فإن المذهب يرجع أصل السلطة إلى الإرادة العامة للأمة التي تتجسد عن طريق انتخابات النواب للشعب في مختلف أجهزة الدولة، ومنه فالديمقراطية إذن تعني حكم الكثرة [1]

فالديمقراطية في وقتنا الحالي تعني الانتخاب واختيار في ظل استبعاد استغلال حرية الشعب، لكن هذا حبراً على ورق لا يعني إعطاء كل ذي حقٍ حقهُ، بين ما هم أصحاب الجاه ومن هم فقراء لا يدركون لماذا ينتخبون، وهنا نتحدث عن اللامساواة فما بين الغني والفقير [2] .

نقصد بالانتخاب عملية تزوير وتزيف لمصالح أصحاب النفوذ، يجب مراعات حقوق الشعب وهذا عن طريق النضال محاربة الفساد والتزوير حيث نجد هناك نقابيين يساندون الشعب الضعيف فالاقتصاد والزراعة وهو الطريق الصحيح لفوز الديمقراطية الحقة الاجتماعية.

المطلب الثالث: حلول للانتقال إلى الديمقراطية

أ-محاولة حل لإشكالية الأصالة والحداثة:

المقصود هنا مشكل اختيار بين البرنامج الغربي الاقتصادي والثقافي وبين برنامج التراث الأصيل الذي يغطي جميع ميادين الحياة.

بعد دراستنا نلاحظ أن هناك بعض المجددين ادعوا تبني النموذج الغربي المعاصر، فكانت آنذاك أنصار السلفية تدعوا لتقيد بالنموذج العربي الإسلامي الذي كان قبل

(1) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص42-43.

(2) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، مصدر سابق، ص17.

الانحطاط، فجاء موقف الوسط كحل للمشكلة هذه تدعوا إلى الأخذ بالأحسن في كلتا النموذجين الأوروبي والإسلامي.

فالجابري قسمهم إلى أصناف باختلاف ايديولوجياتهم: الصنف الأول هم "دعاة المعاصرة" أو الحداثة هناك فيهم من يميل للنظام الليبرالي وآخرون يدعون الاشتراكية. أما الصنف الثاني هم "دعاة الأصالة" منهم السلفين الرافضين لكل الأنظمة الحاكمة المعاصرة، وترك العصر الجاهلي، والعودة إلى المنبع الأصيل ما جاء به الرسول(ص) والسلف الصالح (1)

كما نجد محمد أركون في قوله عن أنصار الأصالة أنهم يغلبون النموذج الإسلامي على كل المكتسبات الأخرى التي ينسبونها إلى الغرب، فهي مسفهة وتأتي بالكفر عندهم، ولا فائدة لها سواء كانت إبستمولوجية أو أخلاقية أو اجتماعية(2)

وبعد تعدد الآراء حدثت أزمة ابداع، وبذلك فالخطاب العربي لم يحقق تقدم حقيقي في أي قضية من قضاياه المنشودة من خلال حديثه عن النهضة. وبقي طوال تاريخه ومازال إلى يومنا سجين بدائل تراثية، فيضطر إلى الاستلام، ويؤجلها للمستقبل أو يعلن فشله عن تحقيقها، فبقي بذلك الزمن العربي زمناً راكداً ميتاً(3)

هذا ما أكد عليه الجابري في قوله: أنه لا يدل أولا على أن تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد، على أن تاريخ الثقافة العربية في حاجة إلى إعادة ترتيب، على أن الزمن الثقافي العربي لم يتم بعد تثبيته ولا تعريفه ولا تحديده(4) .

المشكلة هنا لا تتعلق بالاختيار في نظر الجابري فنحن لا نملك حرية الاختيار، هذا بسبب فرض الفكر الغربي سيطرته علينا مع بداية الاستعمار الغاشم كنموذج عالمي عقلي

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص16.

(2) محمد أركون، مجلة المستقبل العربي، المجلد29، العدد02، أكتوبر/ديسمبر 2000، ص23.

(3) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص16.

(4) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص44.

للاقتصاد وأجهزة الدولة، يدعو إلى الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وبل المشكلة هنا هي الازدواجية بين الاصالة والحفاظ على التقليد، الجانب العصري باسم التحديث، ونحن في نفس الوقت نرفض الازدواجية في المجال الفكري(1)

للخروج من الازمة في الفكر العربي وتحقيق استقلاله السياسي. وتحوله إلى أداة إبداع وتجديد، يلزم عليه التخلص من سلطة النموذج السلف وقياسه (قياس الغائب على الشاهد) وهذا إلا بتدشين "عصر تدوين" جديد يمر عبر نقد العقل كأداة لإنتاج المعرفة والايديولوجيا ونقده كمحتوى أي كمضمون معرفي أو سياسي. إذ يجب وضع العقل العربي في قفص الاتهام المعرفي منه والايديولوجي، فتجاوز الأزمة يبدأ من التراث نعيد بناءه قصد تجاوزه(2)

إن الدعوة إلى تدشين في عصر التدوين هي دعوة كذلك لتدشين منطق نهضوي غير منحاز لنموذج واحد بل ينطلق من نقد النماذج كلها(3)

وهذا ما قام به الجابري في قراءته للفكر السياسي العربي، إذ جعل هناك مرجعية للأصالة الإسلامية تتمثل في العقيدة والغنيمة والقبيلة، وأخذ مرجعية الفكر السياسي المعاصر، خلال دعوته لتجديد العقل السياسي العربي، تتمثل في الضريبة والمجتمع المدني والرأي محل العقيدة. لكنه رغم ميوله للمعاصرة إلى أنه حرَص على التمسك بالمفكرين العرب والتي أساسها الأول نموذج الدعوة المحمدية.

لقد ظهر هذا في تأكيده أن كتابه "العقل السياسي" يقع داخل الإسلام ومن أجله لا خارجه ولا ضده والغرض منه هو تجديد فهمنا للإسلام بوسائله الخاصة، أي وسائل

(1) محمد عابد الجابري، إشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ مجلة المستقبل العربي، العربي، م7، ع69، 1984، ص59.

(2) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص57.

(3) محمد عابد الجابري، إشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصرة، مجلة المستقبل العربي، م7، ع69، 1984، ص80.

الحضارة العربية معززة ومؤيدة بمكاسب ومنجزات الفكر الحديث والمعاصر فالهدف إذن هو عقلنة فهمنا للإسلام ديناً ودنيا. ومحاولة تجاوز مشكلة الاصالة والمعاصرة التي لا يمكن تجاوزها إلا بعقلنة فهمنا للدين الإسلامي[1]

ب-تحقيق الكتلة التاريخية:

إن مفهوم "الكتلة التاريخية" هو، في نظرنا، وحده القادر على التعبير عن القوى التي قامت بذلك الانقلاب التاريخي الذي أدى إلى سقوط دولة الأمويين وقيام دولة العباسيين. "فالكتلة التاريخية" لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الأيديولوجيات...) مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. إن الفكر يصبح هنا جزءاً من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بينة ما[2] .

كما نجد في كتاب "التراث والحداثة" أن الكتلة التاريخية جاءت لتفسير الثورة العباسية حيث توحدت كتلتها رغم تنوعها الفكري والعرقي فقد كانت معارضة للحكم الأموي[3]

ولقد شاركت في الثورة العباسية جميع القوى الاجتماعية التي كانت لها مصلحة في التغيير: عرب، موال، زعماء قبائل عربية، فلاحون، حرفيون، تجار، ضعفاء الناس، وأغنياؤهم...إلخ والتحمت مع هذه القوى كل الأيديولوجيات المعارضة: ميثولوجيا الامامة (العلوية العباسية) هي الخصم التاريخي للفكر السني، حركة التنوير، فقهاء...إلخ[4] .

([1]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص331.

([2]) المصدر نفسه، ص329-330.

([3]) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص344.

([4]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص330.

ففشل كل الإيديولوجيات القومية والاشتراكية والليبرالية والعلمانية في الوطن العربي. بقي دليل واحد يفرض نفسه وهو العودة إلى الاصالة (الإسلام) وتطبق المثل الأعلى الإسلامي كما تحدد في القرون الوسطى[1]

فشل التجارب راجع لعدم اتباع الشروط اللازمة للنجاح، وللقوى الخارجية الاستعمارية دور كبير في القضاء على المد الثوري، وعلى المد القومي، وكانت أيضاً سبباً في انحصار الصحوة الإسلامية، لأنها كانت بأنها مستهدفة بعد نجاح أي محاولة مهما كان نوعها أو اسمها[2]

يجب إقامة كتلة تاريخية تبنى على المصلحة الموضوعية، التي تتمثل في الحرية والاصالة، والشورى والديمقراطية والاشتراكية، وإعطاء كل ذي حق حقه، فمن دون تحقيق للكتلة التاريخية فلا حديث عن النمو والاستمرار ولاستقرار [3]

وهكذا تحقق في هذه "الكتلة التاريخية" من خلال التوافق الضروري، ليس فقط بين المحددات "العقيدة" و"القبيلة" و"الغنيمة"، بل إلى العناصر المكونة لكل واحدة من هذه المحددات. "فالقبيلة" لا تعني دولة الأمويين فقط بل باتت دول عرب وعجم. أيضاً "الغنيمة" لم تبقى كما هي على حالها بل أصبحت إسقاط جزية على كل من أسلم من العجم أصبحت تعني المصلحة العامة الاقتصادية. كذلك "العقيدة" حيث أرادوا العباسيون الدعوة "آل محمد" فقط لا غير فأصبحت باختيار الناس ورضاهم لكن بتوظيف الكتاب والسنة[4]

وهنا نجد الجابري يرى أن الاقتصاد هو مسألة استيعاب واستهلاك، حيث يدعو إلى تقدم الأمة العربية ويشترط في تسيرها وقدرتها على تأسيس البيان على البرهان، لكن دون دخل لها في تطوير البرهان، لأن البرهان صفة من الغرب وهو في تطور مستمر فما

([1]) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، مصدر سابق، ص72.

([2]) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

([3]) المصدر نفسه، ص75.

([4]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص330.

للعقل العربي إلا مواكبة هذا التطور. وإعادة إنتاج البيان بآخر صيغة من البرهان بوصفه أداة للإنتاج والتجديد[1]

ج-إرادة مجتمعنا للديمقراطية:

لقيام ديمقراطية يجب أن تكون للأفراد الرغبة في قيامها، إلا أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر جاؤوا رافضين الديمقراطية وبذلك قامت عدة دعوات بتأجيلها وهناك بعض التيارات التي خافت من الديمقراطية نذكر منها:

1. التيار السلفي النهضوي: الذي حصر الديمقراطية وترجمها في الشورى، هذه الأخيرة تقض على "الاستبداد المطلق" وتحقق ما يسمى "المستبد العادل"[2]

2. التيار الماركسي: نرى أصحاب هذا الاتجاه في الوطن العربي رغم مناداتهم لديمقراطية إلا أنهم يسفهونها لأنها تتمثل بالتميز العنصري والاستبداد بين الطبقات المجتمع.

3. التيار القومي: كما يدعوا أصحاب هذا التيار إلى تطبيق الديمقراطية الاجتماعية، رغم وجود ديمقراطية سياسية تدعوا للحرية، وبالتالي الحرية في المجتمع العربي تكمن في حدود الدعوة القومية[3]

([1]) هشام غضيب، هل هناك عقل عربي؟ دار التنوير العلمي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص223.

([2]) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص97-98.

([3]) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص97-98.

المبحث الثاني: معالجة المشاكل الاجتماعية والثقافية

المطلب الأول: الدولة

إن الخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو بمثابة وجه آخر للخطاب النهضوي العام، وبالتالي يقوم بممارسة السياسة، لا يدعو لتغيير ولإصلاح وإنما يقفز ليطرح كبديل: إما (الواقع الماضي العربي الإسلامي الممجد، وإما (الواقع الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي. والتي تكمن تارة في الدين والدولة، وتارة أخرى الإسلام والعروبة. كما نرى أن هناك اضمحلال في الخطاب الذي يطرح مشكلة الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما من منظور يعالج مسألة السلطة[1] :

هنا نعني بالمدينة والدولة وهي "الاجتماع المتمدن" الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة. التي تجعل الناس طوائف وقبائل في الدولة الواحدة.

السياسة في أصل معناها اليوناني هي والتدبير الدولة. هنا يكون بمساهمة "المواطن" في المناقشة واتخاذ القرار. حيث يقصد بالسياسة في عالمنا الراهن، كل ما في الأمر أن الدولة الحديثة أصبحت أكبر حجماً من المدينة، وبالتالي فإن الدولة أشد تعقيداً مع مهام ووظائف أوسع. وقد لا نبتعد كثراً عن الصواب إذا وضعنا الدولة مكان "المدينة". فالسياسة هي تدبير شؤون الدولة[2]

وهذا ما نجد في البلدان المتأخرة وخاصة الوطن العربي، تمارس السياسة بالمعنى السياسي التي تتضمن مجموعة مسؤوليات وحقوق وواجبات ملقاة على عاتق عضو حر يشكل جزاء لا يتجزأ من مجموعة بشرية في المدينة، وهذا ما جعل هناك انفصال بين السلطة والشعب، لذا كانت السياسة ممنوعة في المدينة ووضع قرار بتوسيعها للدولة[3]

([1]) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص65.

([2]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، مصدر، ص150.

([3]) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص66.

فبدراستنا للدولة نجد أن شؤون الدولة الحديثة كثيرة ومتشبعة: و"منها شؤون الوطن": حماية حدوده ووحدة أراضيه وشعبه والدفاع عن سمائه ومياهه. و"منها شؤون الأمة": خيراتها الاقتصادية واستقلالها السياسي وتراثها الثقافي. كذلك و"منها شؤون الدولة" الخاصة بها بوصفها هيئة تنوب عن الأمة في ممارسة السلطة للحفاظ على الأمن وتحقيق العدل والتخطيط لمشاريع التقدم والنمو وتنفيذها والتعامل بالند مع الدول الأخرى للدفاع على مصالحها الخارجية، الاقتصادية منها والاستراتيجية[1]

كان هنالك تيارات متعارضة تأسس لنجاح النهضة، من بيها الليبرالية* حيث يعمل من أجل بناء الحاضر والمستقبل، لأن دولة الحاضر آخذة بنفسها في علمنة مؤسستها وأسسها، وهذا تدعيماً وتأصيل لعلمنة الحاضر وهكذا يستولي الليبرالي العربي، ويظهر بتبنيه القيم الليبرالية كالديمقراطية والعقلانية. وقد أصبح قومياً عربياً يمارس التحليل الماركسي أحياناً، ويظهر جلياً من خلال تأكيده على ملائمة الماركسية لمجتمعات العالم الثالث والدول النامية وتأكيده على ضرورة تلاقي الأخطاء والتي ارتكبها الماركسية بتجاهلها الدين والقومية[2]

كما نجد أن السياسة، أو التدبير شؤون الدولة هذه الشؤون العديدة المتنوعة المتشابكة، هي عملية تتم في الأنظمة الديمقراطية من خلال التعبير الحر كالحق في التجمع بين المواطنين، ويتراوح بين التعبير بالقلم واللسان في الصحافة المحاورات وغيرها وبين التعبير بالإقتراع على تنصيب الحاكمين أو إقالتهم وعلى ما يسنونه من قوانين...إلخ، وهذه هي الديمقراطية[3]

---

(1) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص150.

(*) هي فلسفة سياسية أو رأي سائد تأسست على أفكار الحرية والمساواة ويتجلى وضوحها في الليبرالية الاجتماعية. (محمد عابد الجابري، الديموقراطية وحقوق الإنسان، ص70).

([2]) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص73.

([3]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص151.

كذلك نرى أن الخطاب القومي جزء لا يتجزأ من الخطاب النهضوي، لأنه ينتمي إلى إشكالية "النهضة" التي نقصد بها الثورة. فالخطاب القومي، هو "التلازم الضروري" الذي يقوم بين "الوحدة" و"الاشتراكية" فالفكر القومي إلى أنه غير من بعض أفكاره إلا أنه بقي متمسكاً بالوحدة العربية، إذ يؤكد على أنها الحل لمشكلات المجتمع العربي ولمواجهة كل جديد كالغرب وعولمته[1]

فالدولة هنا تقوم على أساس العولمة. وإن العولمة تعني رفع الحواجز أمام الشركات والمؤسسات والشبكات الدولية، الاقتصادية منها والإعلامية، لتمارس سلطتها بوسائلها الخاصة ولتحل محل الدولة وهكذا تتقلص شؤون الدولة إلى شأن واحد تقريبا هو القيام بدور الدركي لنظام العولمة، إذا تقلصت مهام الدولة انحسر مجال السياسة فالعولمة تقتضي الخوصصة*، أي نزع ملكية الدولة ونقلها للخواص في الداخل والخارج، وهكذا تصبح الدولة لا تملك، حيث نرى أن جميع منتزعات من الدولة هي نفسها منتزعات من السياسة، التي كانت تمارس هذه الأخيرة من خلال النقاش والاختلاف والاتفاق حول شؤون الدولة التي كانت تتميز بتنوع أحزابها وبرامجها مما أدى بظهور اختياران اقتصاديان اجتماعيان هما: الليبرالي والاشتراكي، ورغم تعدد وتنوع إلا أنها يفسح لها المجال الأوسع في ممارسة السياسة. أما اليوم فالعولمة تفرض طريقاً واحداً وفكراً وحيداً: الليبرالية ولا شيء غير الليبرالية التي تعني اليوم الخوصصة والعولمة[2]

والشيء نفسه نلاحظه في عالمنا ((الثالث)) المسكين الذي نرى أن الدولة مبلوعة، دولة الفرد أو دولة الحزب، وبما أن العولمة تبتلع الدولة نفسها أيضاً هي تبتلع في نفس الوقت المجال السياسي ذاته، وتظهر التعددية الحزبية دون طعم ولا لون: فالاختيار المتاح واحد وحيد، يعبر بعضهم "بالاندماج" في سوق العالمية بينما يفضل بعضهم الآخر

([1]) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص107-108.

(*) نقل الملكية إلى الخواص وهي قرينة بالعولمة. (محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 108).

([2]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص151.

استعمال لفظ "التكيف". وهذا كله يجب أن نستحضر رد الفعل الذي سيقوم ضدها عاجلاً أو آجلاً في كل أقطار العالم، من اتخذتها موضوعاً لها أو من تتخذها مركزاً ومنطلقاً[1]

المطلب الثاني: التعامل مع التراث (تحديث التراث)

يمثل التراث عند الجابري ذلك: "الموروث الثقافي والفكري والديني والفني"[2] كما قال بأنه: " يتصف بطابع الشمولية، فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجامعية والفردية والاجتماعية والفكرية"[3]

فالتراث هو كل الموروث الذي توارثه الانسان في جميع المجالات.

ويؤكد نصر حامد أبو زيد على ضرورة إدراك البعد التاريخي للتراث من خلال: "إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي"[4]

للتراث أهمية كبيرة باعتباره يشكل جوهر ووجدان الأمة، ويعبر عن شخصيتها وهويتها فهو يعبر عن واقعها، وتاريخها وأدائها.

ينطلق الجابري من تقديم موقفه للتراث من التساؤل التالي: "ما دمنا نعرف التراث بكونه" ما هو حاضر فينا أو معنى" فإن الاشتغال به نوع من الانشغال مشروع تماما، إنه جزء من انشغال الإنسان بذاته"[5]، فالتراث عنده ضروري ولابد من التعامل معه تعاملاً علميا، يقصد بالتعامل العلمي أن يلتزم الباحث: "أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية"[6] فهو يشير إلى عدم الانفصال عن التراث أو التخلي عليه، وأن التراث بل نساهم في تطويره والتقدم به إلى الأمام.

([1]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص152.

([2]) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة–دراسات...ومناقشات، مصدر سابق، ص23.

([3]) المصدر نفسه، ص37.

([4]) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2006، ص87.

([5]) محمد عابد الجابري، التراث الحداثة، دراسات...و مناقشات، مصدر سابق، ص45–46.

([6]) المصدر نفسه، ص47.

كذلك يقول الجابري: "إن الساحة الثقافية العربية الراهنة التي يتكون فيها العقل العربي المعاصر ساحة غربية حقاً"

كما يقول أيضاً: " فالذات المفكرة العربية، وهي تعود إلى تراثها الخاص لتجعل منه خلفيتها ونقطة انطلاقها تسعى إلى أن تجد مستنداً ذاتياً يرجع إلى التاريخ الخص لمواجهة التحدي الغربي وكيفية طرحه لجملة من المشكلات المطروحة على الفكر والواقع في الزمن المعاصر"[1]، فالتراث خاص بالأمة العربية، وهو ماضيها ونقطة بدايتها نحو مواجهة التحديات الغربية بكل أشكالها، فينبغي العودة إلى التراث لتأكد الذات أولا، وثانياً لتمييز الاختلاف عن الآخر.

كما نجد في كتب التراث والشعر واللغة يكرسون فكرة تجديد التراث في قولهم: "نعرف لأمتنا دورها، ولن نستطيع معرفته إلا بإحياء تراثها ودراسته وعرضه على الأجيال، وتلك الأمم الحية لا تعني بتراثها وحده بل تمد عنايتها إلى تراث الأمم القديمة منها والبعيدة، لتعرف موقعها من تاريخ الحضارة الإنسانية[2] .

حيث نجد أن الجابري قد قام بقطيعة معرفية مع التراث ويرى أن السبيل الوحيد للتوصل إلى الحداثة هو التخلص من التراث يقصد به هنا أن العلم يجب أن يدرس على انفصال لا على اتصال.

وهكذا نجد الجابري التجديد بالنسبة له: "لا يدعو إلى القطيعة مع التراث برمته وإنما إلى قطيعة مع نماذج معينة من التراث في عصر الانحطاط، ومع القراءات غير الموضوعية للتراث، ومع الفكر الغنوصي الذي ساد في فترات من تاريخنا، ومع بعض المناهج غير الموضوعية"[3]

([1]) محمد الداهي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص92.

([2]) شوقي ضيف، في التراث والشعر واللغة، دار المعارف، القاهرة، مصر، د، ط، د، ت، ص64.

([3]) محمد الداهي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص125.

كما نجد أن: "كل الشعوب تفكر بتراثها، ولكن فرق واسع جدا، بين من يفكر بتراث ممتدا إلى الحاضر ويشكل الحاضر جزءا منه، تراث متجدد يخضع باستمرار للمراجعة والنقد، وبين من يفكر بتراث توقف عن النمو منذ قرون"[1]، ومنه نجد أن مستوى التفكير يختلف بين الشعوب في التفكير بالتراث.

لقد أصبحت قراءة الأيديولوجية الجدالية غاية: فالماضي الذي أُعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه ل "النهوض" أصبح هو نفسه مشروع النهضة. هكذا أصبح المستقبل يُقرأ بواسطة الماضي، ولكن، لا الماضي الذي كان بالفعل، بل "الماضي كما كان ينبغي أن يكون". وبما أن هذا الأخير تحقق إلا على الصعيد الوجدان والحلم، فإن صورة (المستقبل–الآتي) ظلت هي نفسها صورة (المستقبل–الماضي)[2] .

لقد لبس التيار السلفي أول مرة "لباس الحركة الدينية والسياسية الإصلاحية والمتفتحة، مع جمال الدين الأفغاني (محمد جمال الدين بن السيد صفتر الحسيني الأفغاني (1838–1897)، أحد أبرز أعلام النهضة المصرية ومن أعلام الفكر الاسلامي) ومحمد عبده((1849–1905) عالم دين وفقيه ومجدد إسلامي مصري، من دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي الإسلامي)، حركة تنادي بالتجديد وترك التقليد[3] هنا نقصد ب "ترك التقليد" أي إلغاء كل التراث المعرفي والمفهومي والمنهجي المنحدر من "عصر الانحطاط" مع الحذر من تقمس الفكر الغربي...أما "التجديد" فنقصد به بناء فهم "جديد" للدين، والعقيدة والشريعة، ونجعله (التراث) معاصراً لنا وأساساً لنهوضنا واستقامت فكرنا.

أيضاً نرى انطلاقات التيار السلفي في الفكر العربي والمعاصر كانت من الاسقاط بين الماضي والمستقبل بقوله ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل"[4] ، ومنه

([1]) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص22.

([2]) المصدر نفسه، ص13.

([3]) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر نفسه، ص12.

([4]) المصدر نفسه، ص20.

نجد موقف محمد عابد الجابري من تجديد التراث (الحداثة) هو الوصول إلى الازدهار والرقي الذي يمس مختلف المجالات الحياتية وهي كذلك النهوض من القديم إلى الجديد.

فالحداثة في مفهوم الفيلسوف المغربي: "هي النهضة النور وتجاوزهما معاً، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية الديموقراطية (1) ومنه فإن الحداثة والنهضة لهما نفس المعنى لا يفرقان عن بعضهما. فالحداثة هنا هي الحداثة بالعقل لتحديث الذهنية والعقلية والوجدانية(2)

أما النهضة هي تعديل وتغير وتواصل التقدم على شكل الصاعد هي بداية تاريخ جديد (3)

ما نفسره أن التعامل مع التراث يكمن في "المعاصرة" نقصد مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي والدولي "وتعني أولاً وقبل كل شيء حداثة الرؤية، والهدف: تحرير تصورنا ل[التراث]"(4) ونفهمه أنه لا يرفض التراث ولا القطيعة وإنما أراد الوصول بهما لبر الأمان أي "المعاصرة" والتحديث والتقدم.

ويظهر هذا عند محمد الداهي في قوله عن الحداثة: "أنها استمرار أو اتصال أو انتظام، من أجل حيازة المشروعية الذاتية، ضامنة الفعالية وخلق، ومعلوم إن "الاستمرار" هذه المرة متجه من الحداثة إلى التراث"(5)

كم نجد من أهم النقاد محمد أركون في القول: "هناك حداثة إسلامية إذ عرف تاريخ الإسلام مرحلة أنسية مهمة ومضيئة بلغت أوجها في القرن الرابع هجري الذي شهد أقصى درجات الحرية الفكرية وأرقى مراتب العلمية"(6) ومنه نجد أركون حين أراد الرجوع بالحداثة

---

(1) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات...و مناقشات، مصدر سابق، ص17.

(2) المصدر السابق، ص17.

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص48.

(4) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات...و مناقشات، مصدر سابق، ص15-16.

(5) محمد الداهي: التراث و الحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص76.

(6) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات...ومناقشات، مصدر سابق، ص12.

للماضي فقد خصص تاريخ الإسلام في الوقت محدد ألا وهو القرن الرابع وتخلي عن باقي التراث.

وفي الأخير نبرز قيمة الحداثة لها أهمية كبيرة في تطوير الماضي والحاضر وتحديث التراث.

فالحداثة هي: "اللحظة التاريخية المتوترة التي تمثل تعارضنا بين ما مضى والمستقبل، وبين آخر تراثي وآخر غربي" كذلك أنها: "تنطوي على مشروع مغايرة يطرح في لحظة التوتر التاريخية ليحل ما عجزت المشاريع القديمة على حله"[1]

كما أن الرؤية التي تصف الحداثة بأنها "الحقبة التاريخية" بمعارضة هذا للعقلية القديمة التي تسودها رؤية ذات نزعة طبيعيةnaturaliste ودورية لمجرى العالم هي رؤية الأكثر انتشار والأكثر جدارة بالتصديق[2]

المطلب الثالث: الفلسفة

هنا نجد أن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له، حيث ينصرف هذا الأخير إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وصولاً إلى "تأصيل" الفلسفة العربية الإسلامية من جهة، وإلى محاولة انشاء "فلسفة عربية معاصرة" من جهة أخرى[3] ،

عاد الحديث في المدة الأخيرة عن الفلسفة و"المدينة". وهذه العودة لها معنى، خاصة في الوطن العربي. فالفلسفة اليوم إما غائبة وإما مهمشة، كما في أقطار المشرق. أما في المغرب العربي حيث كان للفلسفة مكان واعتبار في المدارس الثانوية والجامعات وسوق

([1]) محمد الناصر العجيمي، النقد العربي الحديث ومدارس النقد العربية، كلية الأدب، دار محمد علي الحامي، سوسة، تونس، ط1، 1998، ص497.

([2]) حيا فيقايتمو، نهاية الحداثة والفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر، فاطمة جيوشي، منشورات دار الثقافة، دمشق، سوريا، د ط، 1987، ص56.

([3]) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص149.

الثقافة عموماً. وبكيفية خاصة خلال الستينيات والسبعينيات. فلقد تراجع حضورها وتقلص لأسباب سياسية في الغالب[1] .

كما أن: "مادة الفلسفة في المغرب تستقطب كل من علم النفس وعلم الاجتماع ومناهج العلوم، إضافة إلى الميتافيزيقا والأخلاق وتاريخ الفلسفة"[2]

كما نرى أيضاً أن الدولة لا تتحمل "وقاحة" الفلسفة والفلاسفة...ولأسباب سياسية أيضاً عادت "الدولة"، أو بعض هوامشها، تتحدث عن ضرورة الفلسفة لمواجهة التطرف...إلخ. أما القوى الديمقراطية التي ترفع شعار "المجتمع المدني" فإن تصورها لمضمون هذا الشعار سيظل ناقصاً مالم تحضر فيه الفلسفة. أوليس المجتمع المدني هو، أولا وقبل كل شيء، مجتمع "المدينة"؟ أو ليست الفلسفة بنت المدينة؟ كذلك نجد ان "وقاحة الفلسفة" تفرض القول: إن "المجتمع المدني" لا معنى له بدون "المدينة". وهذه الأخيرة بدون فلسفة مجرد تجمع سكاني لا روح له[3].

فهناك مجتمعات متخلفة تسود فيها الأمية، والتفكير التقليدي المحافظ، وهذا ما جعل الجابري يصدر كتابه في الفلسفة، كتاب "دروس في الفلسفة" مجلدين، وهذا ما شكل تحولاً ملحوظ في دروس الفلسفة، وسعيه العقلاني إلى تحصين تدريس الفلسفة بالشروط التي تتيح إمكانية تعليمها"[4]

كما أنه لم يطرح مشكل المصير البشري على العموم، وإنما كان يهدف إلى بيان العوامل التي تحكمت في حقبة تاريخية معينة هي تاريخ الإسلام على العموم وتاريخ المغرب العربي على الخصوص[5]

([1]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص9.

([2]) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة–دراسات...ومناقشات، مصدر سابق، ص265.

([3]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص9.

([4]) محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مصدر سابق، ص125.

([5]) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مصدر سابق، ص131.

واهتم الجابري بمشكلات الفكر العربي المعاصر وأهمها الفلسفة كلمة منحوتة عن الإغريقية. حيث تثير هذه الكلمة مناظرات وتنطوي على إدانة. وكذلك فأن كلمة فلاسفة المشتقة من وحي إغريقي تختلف عن الحكماء وهي ذات نغمة "سنية" لأن كلمة حكمة تستعمل في القرآن غالباً [1]و كان أبرز مشكل هو الفكر الفلسفي العربي بين الإتجاه: "تأصيل الفلسفة العربية" والآخر: "محاولة إنشاء فلسفة عربية معاصرة. ومن هنا ظهر خطابيين: خطاب من أجل فلسفة الماضي، وخطاب من أجل فلسفة المستقبل[2]

ما نلاحظه من امتداد ليومنا هذا في الصراع بين العقل والنقل، بين الفلاسفة والفقهاء، ما جعل هذا الصراع معادي للفلسفة التي اعتبروها "الدخيل" الذي يجب عزله لأنه يؤدي بالضلال والبدع.

فتأصيل للفلسفة العربية الإسلامية جاء راداً على الغربيين والمستشرقين، الذين يدعون أن الفلسفة هي مجرد إجترار وإعادة كتابة الفلسفة اليونانية بالحروف العربية لا أكثر. وهكذا نرى استعراض الغربيين للفلسفة العربية كشف عن تطورات كلها لصالح هذه الأخيرة.

أما الجانب الثاني والذي يتضمن "فلسفة عربية معاصرة" التي جاء بعد أزيد من عشر سنوات من تاريخ إصدار هذا الحكم جاء أحد القدماء متخرجي الفلسفة المصريين طارح سؤال "هل هناك حقاً فلسفة عربية" كما اقتضى الأمر ذلك، هو أنها تعتمد باستمرار إلى إعادة التعرف على نفسها كلما شعرت بأن مهمة جديدة تنتظرها. ومن هنا ذلك السؤال الخالد في الفلسفة، "ما الفلسفة؟"[3]

هذا من جهة، فبما أن هذا "الخطاب الفلسفي" لا يخفي نهضويته، بل يؤكد صراحة أو بوصفه خطاباً يريد أن يدشن نهضة فلسفية[4]

([1]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص71.

([2]) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص149.

([3]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص9.

([4]) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص169.

نلاحظ اليوم أن القضايا في الفلسفة العربية المعاصرة هي {المدينة والمجتمع المدني والديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة والتسامح...إلخ} بعبارة أخرى مفاهيم التي ركزت عليها الفلسفة في وقتنا الراهن، وإعادة بنائها وابتكار الجديد منها. كانت مهمة الفلسفة منذ القدم تتبع مفاهيم كتصور العقلي للوجود، ومناقشة قضية المعرفة وحدودها، إلى مناقشة علاقة الفلسفة بالدين إلى "أنا أفكر"، إلى سؤال "ماذا يمكن أن أعرف؟"[(1)]

أيضاً الاهتمام بالاجتياز على الحكمة وعيشها (الحكمة النظرية التي تنتج تأمل انسجام العالم، حكمة عملية تعلم الوسائل الكفيلة باندماج المرء بالفعل في هذا الانسجام) يجعل ترميم المذاهب بصورة تاريخية دقيقة، يجعله أمراً ثانوياً[(2)]

خير دليل على حضور الفلسفة في العصور المعاصرة، يظهر لنا الجابري في دراساته وتدريسه (للفلسفة وتاريخها كالماركسية والتحليل النفسي الفريدي، كذلك علم الكلام، والفكر العربي الإسلامي لابن خلدون، والأبستمولوجيا) وهذا ما أدى إلى ميلاد طلائع تعليم الفلسفة في الجامعات العربية وخاصة منها المغربية[(3)]

أجل مهمة الفلسفة اليوم هي خلق المفاهيم غير أن [خلق] في نظر الفلسفة نفسها، لا يكون [من عدم]، وإنما يكون من شيء ما. إن يتعلق في الحقيقة بإعادة بناء مفاهيم سائدة بعد فحصها ونقدها...أيضاً تحليل ونقد مفاهيم طارئة يقذف بها إلى ساحة الفكر السياسي الراهن (فكر الوقت).

من المفاهيم التي تحتاج اليوم إلى بعث الحياة فيها مفهوم (المدينة)، ومفهوم (التسامح) ومفهوم (العدل) (الأخلاق والأخلاقيات...)[(4)] . كما ترتكز فلسفة الجابري على "العقلانية" إذ يقول إن الفلسفة لا تكون فلسفة إلا إذا كانت "عقلانية نقدية".

([1]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص9-10.

([2]) المصدر نفسه، ص71.

([3]) محمد الداهي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص15-16.

([4]) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص10-11.

كما قام بنقد بعض الإتجاهات من التيارات الخطاب العربي مثل: التيار الماركسي، التيار السلفي، التيار السلفي، التيار القومي هاته التيارات تخص الفكر السياسي، التيار الوضعي المنطقي، والتيار الوجودي تخص الفكر الفلسفي.

خلاصة:

إن مفاهيم التي يتضمنها المجتمع العربي الحديث المعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن ولا تعبر عنه بل هي مستعارة في الأغلب، إما من الفكر الأوروبي الذي تحققت خطاباته أو في قيد تحقيق، أو من الفكر العربي الإسلامي الوسيطي الذي كانت له مكانة ومضمون، وفي كلتا الحالتين نرى أن توظيف هذه الوقائع من أجل التعبير عن واقع مأمول، لكن لا نعرف متى وكيف يتحدد؟ وإن توظيف هذه المفاهيم مثل (النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والوحدة والإشتراكية) وإنما نوظف عناصر غير محددة والهوية وهنا نستطيع القول إنه يمكن أن يكون خطاب مترابط وتداخل فيما بينه أو متنافر وتدافع ومنه تتحول هذه المفاهيم إلى بدائل أو أضداد، مما يجعل الخطاب متناقض مع نفسه مثل (الدولة والعولمة).



خاتمة

من خلال الدراسة السابقة لهذا الموضوع تظهر لنا مجموعة من الأستنتاجات التي أسست جوهر البحث حيث يمكن حصرها في عدة نقاط من بينها:

استنتجنا من خلال بحثنا هذا أن الأزمة العربية كانت نِتاج عوامل متعددة، وترجع هذه الأخيرة إلى ما تشهده الأزمات السياسية، كذلك راجع إلى سيطرة السلطة ومؤثرات الثلاث (العقيدة الغنيمة القبيلة)

● استعان الجابري على مرجعيتين أثنين: المرجعية الفكرية العربية التي تشمل تاريخ العرب، والمرجعية الغربية التي تشمل التاريخ الغربي.

● انطلق الجابري من نقد الجوانب اللاعقلانية في فكرنا المعاصر، واعتمد على العقلانية النقدية الواقعية التي جاء بها ابن رشد ودرس بها الجانب السياسي.

● كما تبين لنا وجود احتكاك بين الجابري والعصر التنوير وفلاسفته الذي جعل منطلقات وتطورات العقل من هذا العصر وخلاصة مما جاء به كانط في فكرة نقد العقل الخالص لتجديد وتحديثه.

● يدعو محمد عابد الجابري لإيجاد آلية مستقلة لها وجود من صميم التراث الإسلامي، وذلك من أجل دراسته ولكنه استفادة من المنهج الإبستيمولوجي التكويني (جون بياجي)، والأبستمولوجيا العقلانية ل (غاستون باشلار).

● كما يشمل فكر محمد عابد الجابري مشروعا رائداً في الساحة العربية المعاصرة، حيث كشفت عن أبرز أعماله وعمق أطروحته وأبرزت شخصيته، كما نرى أن مشاريعه النقدية لاقت جدلاً كبير بين أمثاله من المعاصرين.

● كذلك نجده ركز على اهتمامه الكبير للعقل العربي وعمل على نقده، حيث يرى أنه لا يمكن تحقيق النهضة والحداثة بعقل غير ناهض، كما يرى أنه نتاج للثقافة العربية جزء رئيسي من كل مشروع نهضوي.

● كما نجد الجابري رأيه للمحددات في التراث العربي سلبي المؤثرات الثلاث:

•فالقبيلة تعتمد على الأهل والأقارب في المواقف السياسية، بدل أن يستعينوا بالأقارب ذوي الخبرة والمقدرة.

•أما الغنيمة فتعتمد على الاقتصاد الاستهلاكي والإقتناع بالزاد الطبيعي الموجود في الدولة، وعدم المراعات للإقتصاد الإنتاجي الذي يحول الجانب الطبيعي للثروات ومنافسة وإبداع.

•أما العقيدة فيُسيطر عليها الجانب العصبي والتطرف واختلاف للدين أو لطائفة، وهذا ما يخلف عدم وجود نقاش وروح الحوار واستماع للرأي الآخر، وهذا ما ينتج أزمات لا تحمد عقباها.

• وهذا ما أدى بمحمد عابد الجابري يحفر في طيات العقل السياسي، وتحليل ما ظهر من جدل للعقل، وتطابقه مع أنظمة الحكم وأثناء الاحتلال الغاشم الذي دار حول الوطن العربي الإسلامي بأكمله منذ تدهور وسقوط الدولة العباسية. ومنه جاء الجابري بدراسة جديدة حول علاقة الفكر بالواقع وخاصة مجتمعاتنا التي تعد من الدول المتخلف لا وجود للرأسمالية ما قبل الاستعمار. وهذا ما نتج عنه تحريك اللاشعور السياسي من طرف المحددات الثلاثة. وهذا ما جبر الجابري على دراسة التفاوت المحددات الثلاثة من مجتمع لآخر في الوطن العربي الإسلامي.

•بعد قيام المحددات التراثية في زمنٍ مضى وتعويضها ثلاث ببدائل أُخرى لتحديث ومواكبة العصرنة في الوطن العربي.

•أول بديل تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني، جاء معاكساً لما جاء في عهد الرسول والصحابة الراشدين من تسلط، حيث فتح المجال للحرية في التعبير، الفكر، الانتخاب، الصحافة، وتعددية الحزبية، والنقابية.

•ثاني بديل تحويل الغنيمة إلى ضريبة، بعد أن كان الفرد الواحد الذي يحكم الاقتصاد ومتسلط على الأملاك، نرى الضريبة فتحت مجال تحويل الموارد الطبيعية إلى الخام

(البترول) ظهور روح المنافسة والإبداع، لكن مقابل دفع الضريبة، محاسب كل من أراد التلاعب بأموال الدولة.

●ثالث بديل جاء بتحويل العقيدة لمجرد رؤى، من بعد التعصب والتطرف وتحيز في الدين الواحد، إلى التمسك بالدين والتسامح والتعاون والاستماع لمختلف الآراء وتقبل النقد الأخر، للوصول إلى التفاهم بين الوطن العربي الإسلامي.

●من خلال تحديث هذه المرتكزات نصل إلى ما يسمى الحرية الديمقراطية وترسيخ النظام الديمقراطي الليبرالي.

●كما نرى في الديمقراطية أحكام يجب التقيد بها التي تكمن في حرية التعبير والفكر والصحافة، كذلك المصداقية في الانتخاب، والابتعاد على الاستبداد والاستغلال الشعب، وهذا عن طريق الشورى {وشاورهم في الأمر}

●كما كانت دراسته للتراث وتعامل معه للوصول إلى الحداثة دراسة موضوعية للتراث لتطويره وعصرنته، أيضاً تعامل بالمعقولية التي تجعل التراث معاصراً لنا وتجاوزنا لفهم التراثي للتراث للوصول إلى الحداثة والمعاصرة.

●كذلك لا ننسى أن نقف مع معاصرة الفلسفة وإبراز أصولها وكيفية خلق المفاهيم التي تزيد من قيمة (الدولة والعدالة والتسامح) عندها وترسيخ فكرة أن هناك فلسفة عربية إسلامية ومنها (المغربية).



قائمة المصادر والمراجع

أ-قائمة المصادر:

-القرآن الكريم.

-السنة.

-محمد عابد الجابري.

-ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

-ابن رشد تهافت تهافت، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

-ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان،1998.

-ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،1997.

-إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، لبنان، 1994.

-بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1986.

-التراث والحداثة، دراسات...ومناقشات، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1991.

-تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي1، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت، لبنان، 2009.

-حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1997.

-خطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، لبنان، 1994.

-الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، لبنان، 1997.

-الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1996.

-العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، لبنان، 1992.

-العقل السياسي العربي، تحديداته وتجلياته، نقد العقل العربي3، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، لبنان،2000.

-المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000.

-مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، لبنان، 2002.

-نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت، لبنان،1993.

ب-قائمة المراجع:

-ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، ج3، ط5، بيروت، لبنان، 1975.

-ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، فؤاد زكريا، القاهرة الهيئة المصرية للكتاب،1974.

-ابن رشد، فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دار المشرق-المكتبة الشرقية. بيروت، لبنان، ط2، 1986.

-أبو عبد الله محمد بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، دار العربية للكتاب، ج1، لبنان.

-أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع الرسول الله وآله، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط2، 1997.

-أحمد شحلان، الضروري في السياسة-مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

-أرسطو، دستور الأثينيين، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1967.

-إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، مصر،1999.

-أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

-الإمام (مسلم)، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، ج3، بيروت، لبنان.

-الإمام أبي عبد الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، المجلد المجلد الأول، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

-إمانويل كانط، تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005.

-أنطوان سيف وآخرون، العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري، بحوث...ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 2012.

-إيميل برييه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ج1، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

-جورج كتوره، السياسة عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان،1987.

- الحافظ أبي حاتم محمد بن حيان التميمي السيني، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، (د ت).

-حسن البنا، حديث الثلاثاء، مكتبة رحاب الجزائر، الجزائر

-خالد محمد خالد: رجال حول الرسول، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، لبنان، 1973.

-خلفاء الرسول، دار الجيل، بيروت، لبنان، 2001.

-ديف روينسون، كريس جارات، أقدم لك ديكارت، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.

-سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الكوثر، برج الكيفان، الجزائر.

-شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، لبنان،1997.

-شوقي ضيف، في التراث والشعر واللغة، دار المعارف، القاهرة، مصدر، د ط، دت.

-صالح فركوس، تاريخ النظم القانونية والإسلامية، دار العلم للنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر.

-الطبري، تاريخ الأمم والملوك، م3، ج5-6، المطبعة الحسنية المصرية، ط1، مصر.

-طه عبد الرحمان، تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب.

-عباس محمود العقاد، عبقرية عمر، مكتبة رحاب، الجزائر،1989.

-عبد الرازق نوفل، المسلمون والعلم الحديث، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 1988.

-عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، مكتبة ومطبعة عبد الرحمان محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الإسلامية، مصر.

-عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، شركة الهضاب، الجزائر.

-علاء حسون، تنمية الوعي، منهج في ارتقاء المستوى الفكري وتشيد العقلية الواعية، دار الغدير، ط1، 2003

-علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، دار البلاغة، ط5، بيروت، لبنان، 1992.

-علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

-علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة، الجامعة الإسكندرية، مصر.

-عمر كوش، أقلمة المفاهيم-تحولات المفهوم في ارتحاله-ط1، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، 2002.

-فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، دار العربية للعلوم، ط1، بيروت، لبنان، 2006.

-كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1994.

-مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر للطباعة والنشر، ط4، دمشق، سوريا، 1987.

-ماهي الابيستيمولوجيا، دار الفكر العربي، بيروت، 1983

-الماوردي، آداب الدين والدنيا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

-محمد أحمد عبد القادر، الأصيل والدخيل في الفكر الإسلامي في علم الكلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، د ط، 2007.

-محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001.

-محمد الناصر العجمي، النقد العربي الحديث ومدارس النقد العربية، كلية الأدب، دار محمد علي الحامي، سوسة، تونس، ط1، 1998.

-محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982.

-محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، دار الفكر، بيروت، 1985.

-محمد وقيدي: -إشكاليات المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية. (مؤلف جماعي)، ط1، دار توبقال، دار البيضاء، 1987.

-محمد يوسف الكندهولي، حياة الصحابة، ج2، دار العلم، ط6، دمشق، سوريا، 1993.

-محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الإسراء، ط1، قسنطينة، الجزائر،1991.

-هشام غضيب، هل هناك عقل عربي؟، دار التنوير العلمي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

<u>**المراجع المترجمة:**</u>

- جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار العلم، بيروت، لبنان.
- حيا قايتمو، هاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحادثة، تر، فاطمة الجيوشي، منشورات دار الثقافة، دمشق، سوريا، د ط، 1987.
- ول دي ورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان.

المجلات والدوريات:

- سالم يفوت، بحث قدم إلى ندوة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.
- -مجلة المستقبل العربي، العربي، م7، ع69، 1984.
- -مجلة المستقبل العربي، العدد 140، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990/10.
- محمد خالد الشياب، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد 3-4، 2012.
- -مجلة المستقبل العربي، المجلد 29، العدد 02، أكتوبر/ديسمبر، 2000.

المواقع الإكترونية:

-فهمي قطب الدين النجار، ماهية العقل: العقل في اللغة وعند الفلاسفة،

-www.alukah.net

-عقبة أحمد، رحيل ناقد العقل العربي، الجزيرة. نت

- https://islamonline.net/28360

الأطروحات ومذكرات التخرج:

- عبد الحميد الجوزي، مكانة العقل في فلسفة الجاحظ، إشراف عبد رازق قسوم، أطروحة نيل شهادة الماجستير الفلسفة: تخصص فلسفة إسلامية، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، سنة(2003-2004).

قائمة المعاجم والموسوعات:

-إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، القاهرة.

-ابن المظور، لسان العرب، دار المعارف، ج4.

-أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقياس العقل، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج4(د ت)، (د ب)

-اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت، باريس، 2001.

-تأليف وإعداد مجموعة من كبار اللغويين العرب، المعجم العربي الأساسي، بتكليف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989.

-روزنتال ويودين، موسوعة فلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط6، بيروت، لبنان،1987.

-عبد الرحمان بدوي، موسوعة فلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج1، ط1، بيروت، لبنان، 1984.

-عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي للنشر، ط3، 2000.

-علي بن داهية، القاموس الجديد، المكتبة الوطنية للكتاب، ط7، الجزائر، 1991.

-مجد الدين محمد يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط6، بيروت، لبنان، 1998.

ملخص:

إن دراستنا لمحمد عابد الجابري لم تكن محض صدفة وإنما إعجاباً به وبفكره. كما تطرقنا في موضوع بحثنا هذا، وخاصة الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو فرع من الخطاب النهضوي وامتداد لما جاء قبله، وتقمصها في كل جوانب وأبرزها الجانب السياسي بحيث الفلسفة تخلق مفاهيم جديدة للدوافع اللاشعورية السياسية (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) والتي قام بتحديثها المفكر المغربي إلى (مجتمع مدني، ضريبة، مجرد روئ) فالحداثة هي الفاصل بين آخر تراثي، أخر غربي. فهي تطرح لحظة التوتر وتحل ما لم تستطع المشاريع القديمة حله. وأهمها محددات العقل السياسي العربي وكيفية تحديثها وإيجاد حلول للخروج من مخالب الإستبداد السياسي للوصول إلى مجتمعات عربية إصلاحية ترغب في تحقيق حداثة سياسية.

الكلمات المفتاحية: العقل – عقلانية–التنوير–المجال السياسي–اللاشعور السياسي–المخيال الاجتماعي–القديم–الحديث

Abstract :

Our study of Muhammad Abed Al-Jabri was not merely a coincidence but an admiration for him and his thought. We also discussed the subject of this research, especially the philosophical discourse in modern and contemporary Arab thought is a branch of the Renaissance discourse and an extension of what came before it, and it is adopted in all aspects, notably the political aspect, so that philosophy creates new concepts of the political unconscious motives (tribe, Moroccan thinker to (civil society, tax, just a novel) modernity is the separation between another heritage, another Western. It raises the moment of tension and resolves what old projects can not resolve. The most important of which are the determinants of the Arab political mind, how to modernize it and find solutions to escape the claws of political tyranny to reach Arab reformist societies that wish to achieve political modernity.

Keywords: mind - rationality - enlightenment - political sphere - political unconscious - the old-modern social imagination